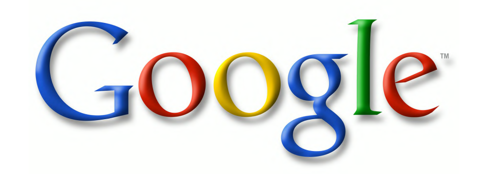
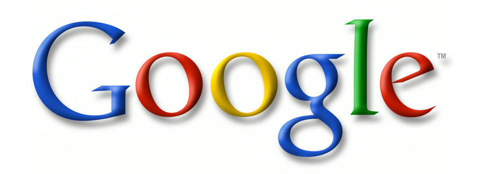
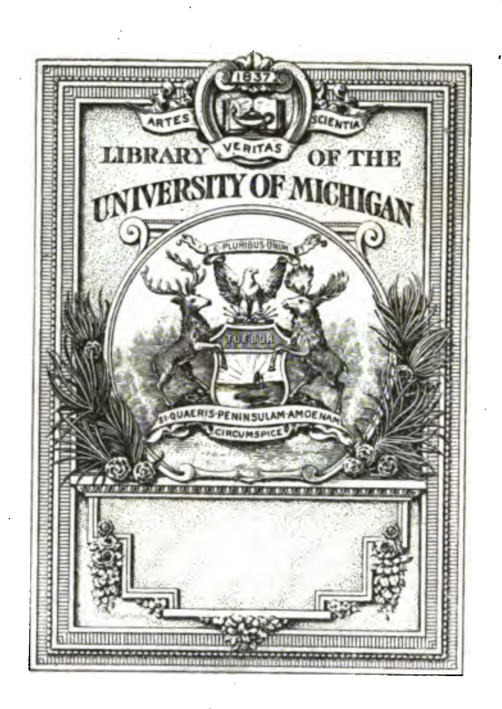



Google


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Sechzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1872.

Inhalt.

Die Lehre des Aristoteles von dem Leben und der Beseelung des Universum.

Von

Dr. H. Siebeck.

Die Auffassung der Welt als eines lebenden beseelten Wesens nimmt in der Naturphilosophie des Aristoteles insofern eine hervorragende Stelle ein, als sie die systematische Ausführung dieses Theils seiner Lehre erst zum Abschluß bringt. Obwohl sie nun durch vielfache Hindeutungen in den aristotelischen Schriften genugsam bezeugt ist und in den bisherigen Darstellungen dieser Philosophie auch gelegentlich als eine nahe liegende Consequenz der aristotelelischen Weltanschauung anerkannt wurde*), scheint sie dennoch einer in dem Maße eingehenden Darstellung, wie ihre Bedeutung für das systematische Ganze erfordert, noch zu bedürfen. Eine zusammenhängende Erörterung, die ausdrücklich und ausführlich auf die Darstellung dieser Lehre gerichtet wäre, liegt in den erhaltenen authentischen Schriften des Aristoteles nicht vor; dafür weisen aber die Ausführungen der einzelnen naturphilosophischen Schriften, an verschiedenen Stellen sich ergänzend, mit Bestimmtheit darauf hin. Die nachstehenden Erörterungen haben den Zweck, durch den Nachweis und die Anordnung des betreffenden Materials die erwähnte Lehre in ihrem Zusammenhange sowohl in sich selbst als mit dem Ganzen der aristotelischen Naturphilosophie darzulegen.

1. Das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*.

In engster Beziehung zu dem Begriffe des Lebens steht alles dasjenige, was Aristoteles über das selbst sich selbst Bewegende (*τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*) aufstellt. Zur vollstän-

*) S. Zeller, Phil. d. Gr. 2. A. II, S. 288. Strümpell, Gesch. d. gr. Phil. 1, S. 317. Brandis, Handbuch rc. III, 1, S. 115 f. Volkmann, die Grundzüge der arist. Psychologie (Prag 1858) S. 10.

digen Darstellung dieses Theiles seiner Naturphilosophie ist eine kurze Uebersicht der Hauptpuncte seiner Lehre von der Bewegung vorauszuschicken.

Natur ist das Prinzip der Bewegung in den Dingen; die Veränderung in den Dingen ist Bewegung und die Dinge sind natürlich, sofern sie ein Princip der Bewegung und des Stillstandes in sich haben. Stillstand aber ist nicht zu denken ohne vorhergehende Bewegung, denn Ruhe ist die „Privation" (στέρησις) der Bewegung. Die Bewegung findet im Bewegten Statt. Sie setzt voraus ein Bewegendes und ein Bewegtes, eine Wirkung des Actuellen oder der Form auf das Potenzielle oder die Materie. Ein actu Existirendes muß immer vorhanden seyn, wenn Bewegung entstehen soll, und überall, wo ein solches mit einem potenziell Etwas-Seyenden zusammentrifft und kein äußeres Hinderniß im Wege steht, ist Bewegung gegeben. Letztere ist trotz der Mehrheit der wirkenden Factoren doch ein einheitlicher Act, und der Unterschied der Beziehung des Activen auf das Passive und der von diesem auf jenes ist analog der Unterscheidung des „Weges von Theben nach Athen und von Athen nach Theben" (Phys. III, 3, 202 b.).

Bewegung kommt zu Stande durch Berührung, welche während der ganzen Dauer derselben besteht. Das Continuirliche als solches kann nicht in Bewegung seyn; wird es von einem andern bewegt, so gilt die Voraussetzung, daß es dann mit diesem nicht wieder ein Continuirliches bildet. Das Continuum „in seiner ungetheilten Ganzheit" kann nur ein Glied der Gesammtbewegung (das Bewegte) bilden. Das Theillose kann weder bewegt noch verändert werden.

Zur Bewegung gehört Gegensatz, sie ist der Uebergang aus einem Substrat in das andere. Demzufolge sind als Arten der Bewegung die qualitative, die quantitative sowie die räumliche Aenderung zu unterscheiden. Absolutes Entstehen und Vergehen fällt nicht mehr unter den Begriff der Bewegung, weil hierbei kein Uebergang aus einem (vorhandenen) Substrate in das andere vorliegt.

Qualitative und quantitative Aenderung sind ursprünglich durch die räumliche bedingt und auf diese zurückzuführen; wie diese ist auch die Gesammtbewegung im Weltall ohne Anfang und ohne Ende, die Bewegung, wie die Form und der Stoff, deren Vermittlung sie bildet, bestand und besteht immer. Der Uebergang auf die Lehre vom *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* geschieht nun durch folgende Erwägung. Die Bewegung geht hervor aus dem Zusammenwirken von Factoren d. h. alles Bewegte wird von etwas bewegt. Das Bewegende kann nun unmittelbar oder vermittelst eines andern bewegen (wie der Mensch durch die Hand und den Stock). In letzterem Falle weisen die bewegten Mittelglieder auf einander zurück bis auf ein erstes Bewegendes, welches als solches nicht wieder bewegt ist. Einen solchen Abschluß muß es geben. Der regressus in infinitum ist hierbei unmöglich, weil sonst alle Glieder Mittelglieder wären. Denn jedes Glied würde nur insofern bewegen, als es ein Bewegendes voraussetzt, es würde also kein im eigentlichen Sinne Bewegendes geben und somit zu keiner wirklichen Bewegung kommen (vgl. Met. *α*, 2). Auch würde der Unterschied von Activität und Passivität dadurch illusorisch gemacht. So führt jede Bewegung schließlich zurück auf ein Unbewegtes oder ein sich selbst Bewegendes, oder vielmehr, wie sich zeigen wird, auf das eine zugleich mit dem andern. Denn wenn das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* als das erste Glied gesetzt wird, so könnte dieses nicht als theilloses selbst sich selbst bewegen, weil überhaupt kein Theilloses bewegt werden kann; andrerseits kann es auch nicht als Continuum selbst sich selbst bewegen (Phys. VIII, 255 a f.). Jede Bewegung nämlich setzt Wirken und Leiden voraus, Wirken und Leiden aber ist nur möglich bei Dingen, welche der Gattung nach dieselben, der Art nach verschieden sind (de gen. et corr. I, 7). Das Continuum aber, als das in qualitativ unterschiedsloser Einheit Beharrende läßt die Möglichkeit der Zweiheit des activ Bewegenden und des passiv Bewegten nicht zu; deshalb ist das Continuum als solches der Selbstbewegung nicht fähig (vgl. Prantl, Anm. 9 z. 8. B. der Physik).

Auch gehört ja zum Zustandekommen der Bewegung Berührung; das Continuum aber ist nicht ein durch „Berührung"*) stetig Zusammenhängendes, weil Berührung zwei an sich getrennte Dinge voraussetzt, deren Enden zusammen sind (Phys. VIII, 4, 255 a 13). Ferner würde, wenn das Continuirliche als solches, sich selbst bewegen könnte, das Hervorbringen und Erleiden derselben Bewegung in ihm zusammenfallen, es würde Etwas z. B. „in derselben Heilung heilen und zugleich geheilt werden" (Phys. VIII, 5, 257 b in.). Da außerdem die Bewegung in dem Bewegbaren sich als Verwirklichung der noch unvollendeten Realpotenz (z. B. des Warmen) darstellt, zur Herbeiführung der Verwirklichung aber ein Bewegendes vorausgesetzt wird, welches in Wirklichkeit bereits dasjenige ist, was es durch die Bewegung hervorrufen soll (Met. *Z* 9. 1034 a 21 f.) (wie Wärme durch Wärme erzeugt wird), so müßte bei der Annahme, daß die beiden Factoren des Wirklichen und des zu Verwirklichenden an Einem und Demselben einheitlich zusammen wirkten, diesem Einem (dem Continuum) die bereits verwirklichte und die noch nicht verwirklichte Potenz zugleich zugeschrieben werden (so daß etwas z. B. zugleich warm und nicht warm seyn müßte) (Phys. a. a. O.).

Nach alledem kann der Begriff der Selbstbewegung nur auf ein Ganzes mit unterschiedenen ungleichartigen Theilen Anwendung finden; Theile, welche, obwohl jeder im Unterschiede vom andern existirt und functionirt, doch nur als Glieder des aus ihnen bestehenden Ganzen wahre Existenz haben und somit, nach aristotelischer Ausdrucksweise, nicht früher sind, als das Ganze. Es ist augenfällig, daß dieses Erforderniß mit den Bestimmungen übereinkommt, worein Aristoteles das Wesen des Organismus setzt**). Bevor jedoch das Verhältniß des orga-

*) Phys. V, 3, 226 b: *ἅπτεσθαι δὲ, ὧν τὰ ἄκρα ἅμα.*

**) de part. an. I, 1, 640 a 33: *διὸ μάλιστα μὲν λεκτέον, ὡς ἐπειδὴ τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ' ἔχει· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ τῶν μορίων τούτων.* Ib. 642 a 9: *ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον — ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδὶ, εἰ ἐκεῖνο ἔσται* ib. 5, 645 b 14: *τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.* Met.

nischen Körpers zu dem Begriffe des selbst sich selbst Bewegenden in Betracht kommt, sind noch genauere Bestimmungen des Letzteren aus der Physik herbeizuholen.

Zunächst beweist Aristoteles, daß ganz allgemein, wo ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* vorliege, dasselbe als ein Ganzes mit unterschiedenen Theilen aufzufassen sey, in der Art, wie wenn eine Linie km, als selbstbewegtes Ganzes aufgefaßt, sich als solches aus den Theilen kl und lm bestehend darstelle. Nach dem, was über das Continuum gesagt ist, kann man nicht annehmen, daß km sich „in ungetheilter Ganzheit" selbst bewege, sondern etwa, daß der Theil kl den andern in Bewegung setze und dabei selbst bewegt werde, so daß eben deshalb, weil dabei nicht augenfällig ist, welcher Theil der ursprünglich bewegende sey, das Ganze als solches als der ursprünglich bewegende Factor erscheine (Phys. VIII, 1, in.). Daran aber schließt sich sofort der ausführliche Beweis, daß, wie alles Bewegte, so auch das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* „von etwas" bewegt wird. Er stützt sich auf die Voraussetzung: Wenn etwas darum ruht, weil ein anderes in seiner Bewegung aufgehört hat, so muß es nothwendig von etwas bewegt werden. Nimmt man km als bewegt, so ist es auch theilbar, also etwa bei l getheilt. Setzt man nun den Theil lm als nicht bewegt, so müßte kl bewegt seyn, und km, das als bewegt vorausgesetzt ist, wäre dies wegen der Bewegung eines seiner Theile. Unter dieser Auffassung könnte es aber nicht als an sich, sondern nur als per accidens bewegt angesehen werden (wie man ja auch wohl z. B. den Menschen dann bewegt nennt, wenn nicht er selbst, sondern nur ein Theil von ihm einer Bewegung oder

---

VII, 10, 1035 b: *τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία, ἀλλὰ τὸ σύνολον· τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ· οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα· οὐδὲ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς.* ib. 16, 1 in. Polit. I, 2. 1253 a 20. Inwiefern für das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* die Priorität des Ganzen eine Einschränkung erleidet (die Arist. Met. VII, 10, 1035 b 25 auch für die Theile des Körpers statuirt) s. u. S. 7 f. 24, 34.

Veränderung unterliegt) — eine Art der Bewegung, von der aber bei der Voraussetzung, daß km bewegt sey, überall nicht die Rede war. Man kann sonach bei der Annahme, daß lm ruhe, die ursprüngliche Thatsache, daß km an sich (καϑ' αὐτὸ) bewegt werde, nicht mehr aufrecht erhalten, d. h. wenn lm nicht mehr bewegt wird, ruht km. Da nun alles, was ruht, wenn ein andres in seiner Bewegung aufhört, von etwas bewegt wird, so muß auch das selbstbewegte km als von etwas bewegt angesehen d. h. als nicht pure aus seiner ungetheilten Ganzheit heraus bewegt aufgefaßt werden (ebend.) Oder verallgemeinert: Immer wird, wo ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν vorliegt, das Bewegte theilbar seyn und sich der Folgerung nicht entziehen können, daß, wenn ein Theil in der Bewegung aufhörte, das Ganze nicht mehr καϑ' αὐτὸ ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν seyn würde.

Eine andre Frage ist nun, ob nicht mit dem Begriff des Selbstbewegten ein ursprünglich Unbewegtes, aber dabei Bewegendes, zu setzen sey. Sie hängt unmittelbar zusammen mit der andern, wie an dem αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν als bei innerer Gliederung einheitlichem Ganzen die dem Zwecke des Ganzen dienenden Theile nach ihrer Function als Bewegendes und Bewegtes unterschieden werden müssen. „Denn nicht das ist ungewiß, ob es von etwas bewegt wird, sondern wie man an ihm das Bewegende und Bewegte unterscheiden muß". (Phys, VIII, 4, 254 b fin. Vgl. de gen. et corr. I, 8, 326 b 4). Zunächst ist hierbei die Annahme nutzlos, daß beide Theile gegenseitig sich selbst bewegen, sowie auch, daß ein Theil desselben selbst sich selbst bewege und von sich aus das Ganze; in beiden Fällen würde das Problem des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν aus dem Ganzen in den, resp. die betreffenden Theile zurückverlegt werden; das Selbstbewegte kann aber auch nicht „als Ganzes von sich als Ganzen" die Spontaneität der Bewegung haben, weil damit die wesentliche Betheiligung der Glieder des Ganzen an der Selbstbewegung desselben aufgehoben wäre und für sie nur eine Bewegung per accidens übrig bliebe, wodurch ihr or-

ganisches Verhältniß zum Ganzen aufgehoben würde. Folglich „kann nur von der ganzen Bewegung als ganzer das eine ein Bewegendes, selbst aber nicht Bewegtes seyn, das andere ein Bewegtwerdendes; denn in diesem Sinne allein kann etwas selbstbeweglich seyn.“ *)

Man hat demnach als organische Theile des Selbstbewegten das unbewegt Bewegende (a) und das bewegte Glied (b) zu unterscheiden. Als dritter „Theil“ kann noch ein von b in Folge des durch a bewirkten Anstoßes Bewegtes (c) hinzugenommen, das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν somit als drei Glieder in sich begreifend aufgefaßt werden, doch ist dabei festzuhalten, daß schon a und b (in dem bezeichneten Sinne) genügen, um den Begriff des Selbstbewegten als organischen Ganzen zu bestimmen. a und b müssen nothwendig als sich berührend gedacht werden. **)

Noch gehört hierher die Erwägung, ob das unbewegt Bewegende Glied (a) als ein Continuum gefaßt werden dürfe. Dann nämlich würde (Phys. a. a. O. 28 f.) die Möglichkeit gegeben seyn, etwas von a hinwegzunehmen und damit die Frage sich aufdrängen, ob auch nach dieser Wegnahme das Ganze ab als ein sich selbst ursprünglich Bewegendes zu denken sey. Wäre dies wirklich der Fall, so würde das Wesentliche des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν von ab in den Rest von ab zurückverlegt seyn und diese Zurückverlegung mit jeder neuen Verminderung des continuirlichen a sich wiederholen. Es muß also a „der Wirklichkeit nach“ als ἀδιαίρετον gefaßt werden und als solches werden wir es in der That bei der Darstellung des sich selbst bewegenden Weltganzen wiederfinden.

Die Frage nach dem ursprünglichen Princip der natürlichen Bewegung entscheidet sich nun in Bezug auf das ἀκίνητον und das αὐτοκίνητον dahin, daß eben keines von beiden ohne das

*) Phys. VIII, 5, 257 b ff. Auch Eudemus war auf diese Distinctionen ausführlicher eingegangen, s. Spengel, Eudemi Rhodii Peripat. fragmenta ed. II. S. 102.

**) Ueber einen Unterschied, der in Betreff des „Berührens“ gemacht wird (ἁπτόμενοι ἤτοι ἄμφω ἀλλήλων ἢ θάτερον θατέρου 258 a 20) s. u. S. 35.

andere als Princip gesetzt werden kann. Das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν führt auf das ἀκίνητον zurück, und letzteres muß als in seiner Unbewegtheit bewegend gedacht werden (da die Bewegung ewig ist), somit als integrirender Theil des Selbstbewegten.*)

In dieser Begriffsbestimmung des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν kommen die beiden verschiedenen Bedingungen der Möglichkeit der Bewegung zur Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung. Es bleibt einerseits bestehen, daß alles Bewegte „von etwas" bewegt wird, denn auch das αὐτοκίνητον wird von einem Etwas, dem ἀκίνητον, bewegt; andrerseits wird auch der Forderung der Anfangslosigkeit und eines letzten Grundes der Bewegung genügt, eines Grundes, in welchem der regressus in infinitum von Etwas auf Etwas seinen Abschluß findet. Sofern nämlich das Unbewegte als Theil des Selbstbewegten zu denken ist, zeigt sich die Bewegung als aus diesem Letztern heraus selbst entstanden.

In Anschluß ferner an dasjenige was eben über das Glied a als ἀδιαίρετον festgesetzt wurde, ist hier zum Voraus zu bemerken, daß der Satz, die Bewegung setze ein Theilbares voraus, mit Nothwendigkeit nur von dem Bewegten als solchem gilt, während das Bewegende dieser Voraussetzung nur insoweit unterliegt, als es selbst bereits ein Bewegtes ist: Das Bewegende als solches muß nicht nothwendig Größe und Theile haben, und dies gilt demnach auch von dem ἀκίνητον des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (Met. Λ, 7 a. E.; Phys. VIII, 6, 258 b.)

Ist aber innerhalb der Natur ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im strengen Sinne zu finden? In der Natur herrscht der ununterbrochene Zusammenhang von Ursache und Wirkung, in ihr ist jede nachweisbare Ursache Wirkung einer andern. Da nun das Verhältniß von Ursache und Wirkung Veränderung d. h. Bewegung involvirt, so erhellt, daß in der Natur ein ursprünglich erstes Unbewegtes nicht anzutreffen ist. Ebenso wie in der πρώ-

---

*) Phys. VIII, 6, 259 a. E.: ὅτι τῶν κινουμένων ἐστὶν ἀρχὴ κινουμένων μὲν ὃ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ, πάντων δὲ τὸ ἀκίνητον.

τῃ φιλοσοφία der regressus von Wirkung auf Ursache schließlich auf ein jenseits der irdischen Natur liegendes ursächliches Princip hinweist, welches aus sich selbst heraus Ursache ist, so ist auch das wahre αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν mit dem absoluten αὐτοκίνητον jenseits der Natur zu suchen. Innerhalb der Natur ist nichts, was, wenn auch zeitweilig ruhend, doch nicht der Veränderung in ihren verschiedenen Arten, somit der Bewegung unterläge.*)

Bemerk. Der Begriff des ἀκίνητον ist zu unterscheiden von dem des Ruhenden (ἠρεμοῦν), obwohl er bei Arist. öfter mit ihm vertauscht wird. Ruhe setzt Bewegung voraus, aber nicht umgekehrt, denn Ruhe ist nach Arist. etwas Negatives, die στέρησις der Bewegung. Demnach ist das Ruhende als solches nur nach vorhergegangener Bewegung zu denken,**) welche das ἀκίνητον, das sein Wesen nur im Bewirken, nicht im Erleiden einer Bewegung hat, von sich ausschließt. Das ἀκίνητον ist sonach das prius des ἠρεμοῦν.

Da die Bewegung ewig und ununterbrochen ist, so muß es ein Princip geben, welches die immerwährende Continuität der Bewegung und Veränderung innerhalb der Natur seiner Beschaffenheit nach mit Nothwendigkeit hervorbringt. Nun finden sich zwar in der Natur Principien der Bewegung, welche als unbewegte Glieder Anderes bewegen, und auch constante wirkende Ursachen, welche beliebig Vieles bewirken können, aber die Unveränderlichkeit***) und Einheitlichkeit (Phys. V, 4) der natürlichen Gesammtbewegung kann nicht von diesen als letzten Principien hergeleitet werden, weil alles Irdische, als selbst der Veränderung unterliegend, eine immerwährende und in ihrer Gesammtheit einheitliche Bewegung zu bewirken außer Stande ist. Immer fehlt entweder die Ununterbrochenheit der Dauer oder der einheitlichen Totalwirkung (Phys. VIII, 6, 258 b f.).

*) Vgl. de an. I, 2, 404 a 24: διὰ τὸ μηδὲν ὁρᾶν κινοῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται.

**) Phys. III, 2, 202 a 4: ᾧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡ ἀκινησία ἠρεμία.

***) Es giebt keine „Bewegung der Bewegung" Phys. V, 2.

„Demnach ist klar, daß, wenn auch unzähligemal manche unter den Principien, welche selbst nicht mehr bewegt, aber Bewegende sind,*) und auch gar vieles von dem selbst sich selbst Bewegenden vergeht und anderes wieder hernach entsteht, und auch das eine Nichtbewegte dies, und das andere jenes in Bewegung setzt, es nichts destoweniger doch irgend ein Umfassendes, und zwar neben dem Einzelnen, giebt, welches die Ursache davon, daß das eine ist und das andere nicht ist, und die Ursache der continuirlichen Veränderung ist, und dies ist dann für jene, jene aber für das Uebrige die Ursache der Bewegung" (Phys. VIII, 6, 259 a [Prantl]). Zur Erklärung der immerwährenden Continuität des Wechsels von Entstehen und Vergehen innerhalb der Natur setzt Aristoteles ein erstes Wirkendes im absoluten Sinne und faßt dieses als ein Einiges und Ewiges; auf dasselbe findet auch der Größenbegriff keine nothwendige Anwendung, weil wohl das Bewegte, nicht aber das Bewegende Größe zu haben braucht (s. o. S. 8). Da Bewegung immerwährend und continuirlich ist, muß sie auch einheitlich seyn d. h. sowohl von einem Bewegenden bewirkt werden, als auch an einem Bewegten vor sich gehen. Denn „wenn immer ein anderes das Bewegende ist, so ist die ganze Bewegung nicht continuirlich (συνεχής), sondern aufeinanderfolgend" (ἐφεξῆς) (Phys. a. a. O. 259 a 19).

Als solche dem Anschein nach ursprüngliche Principien der natürlichen Bewegung stellen sich die lebenden Wesen dar, die auch auf den Begriff des Selbstbewegten Anspruch machen. Wenn nun auch freilich die ζῷα nach dem Vorstehenden schon deshalb nicht als letzte Principien (ἀρχαί) der Gesammtbewegung angesehen werden können, weil der von ihnen bewirkten Bewegung die Einheitlichkeit und die Ununterbrochenheit der Dauer abgeht, und es somit noch außer ihnen ein „Umfassendes neben dem Einzelnen" geben muß, so hängt doch der Begriff des

*) Dahin gehören die „theillosen Principien, welche, ohne qualitativen Veränderungen zu unterliegen, bald sind, bald nicht sind" s. Prantl. Anm. 20 zum 8. Bd. Phys.

αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν und die Frage nach dem letzten Ursprunge der Bewegung bei Aristoteles unmittelbar mit dem Begriff des *ζῷον* zusammen.

Bemerk. Zur völligen Klärung des Begriffs des Selbstbewegten ist noch sein Unterschied von demjenigen, was nach Ar. „naturgemäß existirt" (*φύσει* und *κατὰ φύσιν ἐστὶν* — Phys. II, 1, 192 b 35 f.) nachzuweisen. Das Letztere wird Phys. II, 1 dahin bestimmt, es sey dasjenige, welches den Anfang der Bewegung und des Stillstandes in sich selbst habe (und zwar ohne daß hierbei der Unterschied der drei Arten der Bewegung in Betracht kommt*). Von diesem natürlichen Triebe nach Veränderung heißt es Phys. VIII, 4, 255 a f. es müsse auch von ihm gelten, was von jeder Art der Veränderung gilt: auch was *κατὰ φύσιν* ist, muß von etwas bewegt werden. Zugleich wird dort sein Unterschied von der spontanen Bewegung der lebenden Organismen festgestellt. Wovon wird z. B. das Leichte und Schwere bewegt, das doch *κατὰ φύσιν κινούμενον* ist? Da das Leichte von Natur nach oben, das Schwere ebenso nach unten strebt, so wird jedes nach der betreffenden entgegengesetzten Richtung nur gewaltsam bewegt werden und bei gewaltsamer Bewegung ist das äußere bewegende Etwas immer augenfällig. Nicht so augenfällig ist aber das Etwas, von dem jedes von Beiden nach der ihm natürlichen Richtung bewegt wird, und doch soll es ausdrücklich deshalb nicht als ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* aufgefaßt werden. „Denn dies (das Selbstbewegen) ist Sache eines lebenden Organismus und ein eigenthümliches Merkmal des Beseelten (s. u.); auch müßte es dann sich selbst ja zum Stehen bringen können", überhaupt sich beliebig nach der einen wie nach der andern Richtung zu wenden im Stande seyn. Das gesuchte bewegende Etwas besteht nun

*) *τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν* a. a. O. p. 192 b 13. Met. V, 4, 1015 a 14: *ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά.*

in dem vorliegenden Falle in der Entfernung der Hindernisse, die dem natürlichen nisus zur Bewegung nach der bestimmten Richtung entgegenstehen; mit deren Hinwegnahme tritt der in der Realpotenz latente Zustand der Verwirklichung ohne Weiteres hervor. So kann das Leichte, in dessen Natur es liegt, „oben zu seyn", in Folge eines Hindernisses wohl „nicht oben seyn", aber mit dem Wegfall des Hindernisses „tritt es actuell auf und wird immer mehr ein oben Seyendes" (a. a. O. p. 255 b g. E.). „Daß demnach nichts von diesem selbst sich selbst bewegt, ist klar; aber den Anfang einer Bewegung hat es in sich, nicht den des in Bewegung Setzens und des Ausübens einer Bewegung, wohl aber den des Erfahrens einer solchen." *)

2. Das ζῷον.

Wenngleich Aristoteles Leben und Beseelung in beschränkter Weise auch den Pflanzen zuschreibt (de an. II, 2, 413 a 20 f.), weil in ihnen ein nicht von äußerer Gewalt herrührendes natürliches Princip der Veränderung sich geltend macht und sie aus sich selbst heraus Ernährung, Wachsthum und Abnahme zeigen, so versteht er unter ζῷον im eigentlichen Sinne doch nur dasjenige Wesen, bei welchem Leben und Beseelung auf Grund der Empfindung **) sich zu wirklichem Streben und zur örtlichen Bewegung entwickeln, also das Thier und den Menschen. Mit dem Begriff der Beseelung verbindet sich ihm von selbst der des Organischen, indem das Verhältniß von Körper und Seele nach

*) a. a. O. 15 f. An diese Erörterung denkt Simplicius in Ar. de coel. fol. 94 a g. E.: ἔχει μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄψυχα ἀρχήν τινα κινήσεως, εἴπερ ἐστὶ φυσικὰ σώματα, ἀλλ' οὐ τὴν κινοῦσαν ἀρχὴν ἔχει οὐδὲ τὴν κινητικὴν δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς. Ἔξωθεν γάρ ἐστι ἡ κινοῦσα ταῦτα ἀρχὴ καὶ δύναμιν ἔχει τοῦ κινεῖσθαι παθητικήν, οἷον φύσιν ἔχουσι τοῦ κινεῖσθαι οὐκ ἐξ αὐτῶν ἀλλ' ὑπ' ἄλλου ὡς δείκνυσιν ἐν τῇ φυσικῇ ἀκροάσει.

**) De juv. et sen. 1, 457 b 22 f., s. Brandis, a. a. O. II, 2 b S. 1236 f. u. die das. angef. Stellen de somn. 1, 454 a 15.; de gen. an. V, 1, 778 b 32 f. Vgl. de inc. an. 4, 705 b 8: ὅσα δὲ μὴ μόνον ζῇ, ἀλλὰ καὶ ζῷά ἐστιν κ. τ. λ.

Aristoteles die zweckmäßige Gestaltung der Theile des ersteren voraussetzt. Die Theile stehen unter dem Princip der Seele als des Zweckes*) und als erster Entelechie des organischen Körpers. Seele und Leib sind Eins dem Daseyn nach und nur dem Begriffe nach verschieden; der Leib ist das natürliche Werkzeug der Seele, wie das Auge das natürliche Werkzeug der Sehkraft. Darum ist die Beschaffenheit des Körpers durch die seiner Seele bestimmt, der Körper in allen seinen Theilen zweckmäßig, wie es die ganze organische Natur ist (de an. II, 4, 415 b 18). Zu den Merkmalen der Beseelung und des Organischen tritt nun bei den „lebenden Wesen" im eigentlichen Sinne als dritte wesentliche Bestimmung die Spontaneität der Ortsbewegung hinzu, zufolge deren, wie sich zeigen wird, das ζῷον als ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* in dem aus der Physik bekannten Sinne sich darstellt.

Der allgemeine Begriff der Seele ist eine Abstraction, welcher nach Aristoteles in der Wirklichkeit nur bestimmte Unterschiede des Seelischen entsprechen. In der Pflanzenwelt erscheint die Seele als vegetatives Princip, in der Thierwelt als sensitives, in der Welt des Geistes als intellectives und zwar in der Weise, daß die höhere Erscheinungsform die niedere wieder voraussetzt und nicht ohne diese angetroffen wird. So setzt die mit Intelligenz begabte menschliche Seele die Stufe des wahrnehmenden und ernährenden Vermögens voraus und enthält sie in sich. Neben dieser Theilung des Gebietes des Beseelten hat aber der Philosoph, um die Reichhaltigkeit des Seelenlebens möglichst erschöpfend zu gliedern, noch eine vollständigere Unterscheidung von Lebenskräften innerhalb der menschlichen Seele aufgestellt, deren Mannigfaltigkeit aus der Vereinigung jener drei Stufen des organischen Lebensprincips sich ergiebt. Da der Mensch außer der vegetativen Seele, mit der das Vermögen der Fortpflanzung gegeben ist (de an. II, 4,

*) „Das Seelenleben ist der Zweck, das körperliche das Mittel", s. Zeller, a. a. O. II, 2 S. 378 f.

415 a 23; hist. an. VIII, 1, 588 b 24 u. a.), auch die sensitive besitzt, so hat er mit dieser auch bereits das Begehrungsvermögen, deshalb weil mit der Empfindung sich unmittelbar ein Gefühl der Lust oder der Unlust verknüpft.*) Mit Empfindung und Begehrung verbindet sich bei ihm ferner die Kraft der Ortsbewegung (de an. II, 3, 414 b 16). Außer diesen zunächst der thierischen Seele eigenthümlichen Vermögen tritt bei dem Menschen die Vernunft auf (a. a. O. II, 3, 414 b 28 f.), mit welcher gleichfalls eine besondere Erscheinungsform des Begehrens verbunden ist.**) Aristoteles theilt diese ganze Reihe von Lebensfunctionen, zu welcher die Einheit von Seele und Körper bei dem Menschen sich entwickelt, auch in zwei Haupttheile, die man füglich als die theoretische und praktische Seite des geistigen Lebens unterscheiden kann, das *κριτικόν* und das *κινητικόν κατὰ τόπον* oder das *ὀρεκτικόν*. Zu jenem gehört Empfindung und Denken, zu diesem Begierde, Wille und Ortsbewegung (ebend. vgl. auch de mot. an. Cap. 6).

Jedes lebende Wesen ist nun, auf Grund des Vermögens der Begehrung und der örtlichen Bewegung, ein Selbstbewegtes. Den psychologischen Ursprung der spontanen Bewegung hat der Philosoph sehr eingehend darzustellen unternommen.

Die Ursache der *κίνησις κατὰ τόπον* ist nicht der ernährende Seelentheil (das *θρεπτικόν*), denn die Bewegung des *ζῷον* geschieht eines Zweckes wegen, also in Verbindung mit Vorstellung und Trieb; „denn nichts, was nicht begehrt oder verabscheut, bewegt sich, außer durch Gewalt, auch müßte ja eine spontane Bewegung auf Grund des *θρεπτικόν* auch den Pflanzen zukommen" (de an. III, 9, 432 b 14 f.). Ebenso wenig ist das *αἰσθητικόν* die Ursache dieser Bewegung, „es giebt viele Thiere, die zwar Empfindung haben, aber an den Ort gebunden und ohne Bewegung sind" (ebend. 20). Auch nicht der *νοῦς* ruft sie hervor, wenigstens nicht der *νοῦς θεωρητικός*

*) De an. II, 2, 413 b 4 ff., 3, 414 b 1—16; Zeller a. a. O. S. 386 Anm. 3.

**) S. bes. Brentano, d. Psychol. d. Arist. S. 154 ff.

(ebend. 26), denn dieser „denkt nichts Praktisches" nnd verfügt nichts darüber, was zu wünschen und zu fliehen sey; die (örtliche) Bewegung aber ist Sache eines Begehrenden oder Verabscheuenden, und wenn die „thätige" Vernunft ein Solches wohl denkt, so liegt doch darin ihrem Wesen nach kein Antrieb es zu fliehen oder zu verfolgen. Auch findet oft genug Widerstreit Statt zwischen dem, was die Vernunft für gut erkennt, und dem, wozu die Begierde antreibt, wie bei dem Unmäßigen. Die Vernunft setzt ihre Erkenntnisse nicht selbst in Handlung um, wie auch die Wissenschaft an sich dies nicht vermag; nicht die Heilwissenschaft heilt den Kranken, sondern der Arzt (ebend. 30 f.). So bleibt nur die ὄρεξις als das Motiv der Ortsbewegung übrig; doch ist auch hier anzuerkennen, daß man dem Trieb nicht unbedingt zu folgen braucht, der Enthaltsame weiß ihn zu zügeln und folgt der Vernunft (ebend.). Aber wiederum auch in dem vernünftigen Seelentheile im eigentlichen Sinne tritt der Unterschied des Theoretischen und Praktischen hervor.*) Das „praktische" Denken bezieht sich auf dasjenige, was durch unsre Thätigkeit verwirklicht werden kann, ist also die Function des Seelenlebens, aus welcher das „Begehren" unmittelbar entspringt. Der νοῦς πρακτικὸς wirkt jedoch hierbei nicht ohne die φαντασία, dieses Mittelglied zwischen höherer und niederer Denkthätigkeit. Sie steht zwischen der Sinnlichkeit und dem Denken in der Art, daß weder sie (die „Einbildungskraft") ohne die sinnliche Function, noch ohne sie das Denken stattfindet. Sie wird definirt als eine durch die ἐνέργεια der Sinne entstandene Bewegung, welche als solche in der Seele bleibt und, wenn sie nicht durch stärkere Bewegungen der Organe, wie durch wirkliche Wahrnehmung oder durch Denkthätigkeit gehemmt wird, wieder zur Wirksamkeit gelangt. Im letzteren Falle veranlaßt sie eine neue Affection des Bewußtseyns, „deren Product ein

*) Es wird theils (wie Eth. Nic. VI, 2) das ἐπιστημονικὸν von dem λογιστικὸν, theils (wie de an. III, 10) der νοῦς θεωρητικὸς von dem ν. πρακτικὸς unterschieden.

zweites Bild des Objects ist (ein *φάντασμα*)."*) Von der *φαντασία* heißt es ausdrücklich (de an. III, 3 a. E.), sie hafte so fest in den lebenden Wesen und übe solchen Einfluß aus, daß sie nicht selten bei den unvernünftigen wie vernünftigen Geschöpfen Princip des Handelns seyn könne. Daraus erhellt, wie sie gelegentlich mit dem *νοῦς πρακτικὸς* nahezu identificirt werden kann**). Sie ersetzt denselben geradezu bei der willkürlichen Bewegung der Thiere (ebend. a. E.). Im menschlichen Geiste ist sie die Vermittlung zwischen der auf das Handeln gerichteten Vernunft und dem Willen. Der psychologische Vorgang bei dem Ursprunge des Handelns aus dem Denken ist nun im Einzelnen folgender:

Der *νοῦς πρακτικὸς* geht immer auf einen Zweck und kommt darin mit der *ὄρεξις* überein (de an. III, 10, 433 a 14). Das *ὀρεκτικὸν*, sofern es nicht als blinder Trieb auftritt, ist der Wille (*βούλησις*) und die Vermittlung zwischen diesen und dem practischen Denken (das auch als *διάνοια* bezeichnet wird) bildet die *φαντασία*. Die sinnliche Empfindung, heißt es de an. III, 7, sey dem einfachen Sagen und Denken analog; sobald damit Angenehmes oder Unangenehmes vorhanden ist, wird die Seele es „bejahend oder verneinend" fliehen oder verfolgen. „Und es ist die Lust und der Schmerz das Thätigseyn mit der empfindenden Mitte (s. u. S. 20) zum Guten oder Schlechten als solchen. Das in Wirklichkeit vorhandene Begehren und Verabscheuen ist dieses, und nicht verschieden ist das Begehrende und Verabscheuende unter sich noch von dem Empfindenden; aber der Begriff ist ein anderer" (de an. III, 7, 431 a 10).***) So ist in dem sensitiven Theile die *ὄρεξις* nicht ohne die Empfindung und dem entsprechend in der denkenden Seele die *βούλησις* nicht ohne die *φαντασία*. „Bei der denkenden (*διανοητικῇ*) Seele sind die Einbildun-

*) S. Freudenthal, Ueb. d. Begr. d. Wortes *φαντασία* bei Ar. S. 25 f.

**) De an. III, 10, 433 a 10: *εἴτις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα*, wobei *νόησις* nach dem unmittelbar Vorhergehenden = *νοῦς πρακτικός*.

***) — *ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.* S. dar. Bonitz zur Metaph. 1075 b, 5.

gen (*φαντάσματα*) gleichwie Empfindungen vorhanden; wenn sie aber ein Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, verabscheut oder begehrt sie" (ebend. 14). Das *νοητικὸν* überlegt und geht zu Rathe, auch über das Zukünftige in Beziehung auf das Gegenwärtige mit den in der Seele befindlichen Vorstellungen oder Gedankenbildern (*φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν*), „gleichwie sehend", „und wenn es sagt, daß dort das Angenehme oder Unangenehme, dann verabscheut oder begehrt es und ist durchaus im praktischen Handeln" (ebend. 431 b 6 f.). Sonach wird der *νοῦς* „praktische" Denkthätigkeit zufolge des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen, welches sich an ein Vorstellungsbild anknüpft. Darum ist es „ungereimt", die begehrende Kraft von der empfindenden zu trennen, „denn in dem vernünftigen Seelentheile (dem *λογιστικόν*) entsteht der Wille*), in dem vernunftlosen die Begierde (*ἐπιθυμία* und *θυμός*),"**) in jenem auf Grund der *φαντάσματα*, in diesem auf Veranlassung der Empfindung vermittelst der begleitenden Gefühle der Lust und Unlust.

Die Denkthätigkeit und das Begehrende sind hiernach die Factoren, als deren Resultat die räumliche Bewegung und Handlung hervorgeht, und zwar ist in Bezug auf das Hervortreten der letztern das *ὀρεκτικὸν* die unmittelbare, die *διάνοια* die mittelbare Veranlassung.***) Wille und Begierde sind die beiden je nach der Beschaffenheit des theoretischen Seelenvermögens, aus welchem sie hervorgehen, verschiedenen Species des begehrenden Seelentheils†). Ihr Object ist das Gute (*τὸ ἀγα-*

*) Oder Vorsatz (*προαίρεσις*).

**) Ebend. 9, 432 b 6: *εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή* (mit Beziehung auf Platon) *ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις*.

***) Ebend. 10, 433 b 18 f.: *τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ — καὶ ἡ φαντασία ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως — νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις* (de mot. an. 7, 701 a 29 f.). — Met. Λ 7, 1072 a 29.

†) Als unterschiedene Kräfte treten sie nur bei denjenigen Wesen hervor, welche die Auffassung der Zeit haben; denn die Begierde bleibt in der Gegenwart befangen, das vernünftige Wollen aber geht aus dem Vermögen hervor, auf die Zukunft zu reflectiren, a. a. O. 433 b 7.

θόν), jedoch nicht im absoluten Sinne, sondern das πρακτὸν ἀγαθόν, das ausführbare Gute, dasjenige, welches sich auch anders verhalten kann, mag es nun gut sein oder nur gut scheinen (ebend. 433 a 28; Eth. Nic. VI, 2, 1139 a 13).

Die Gesammtheit der im Vorstehenden angeführten psychischen Verhältnisse — das mit dem Vorstellungsbild oder der Empfindung verknüpfte Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, das sich auf ein im Bereich des Möglichen liegendes Gedachtes richtet — bildet nun die δύναμις der spontanen Bewegung, welche durch die Organe des Leibes ausgeführt wird. Die reale „Möglichkeit" wird aber, wie wir aus der Metaphysik wissen (Met. IX, 5, 1048 a 13 f.) mit Nothwendigkeit in Wirklichkeit, Energie, übergehen, ohne daß es noch eines besondern sichtbaren äußeren Anstoßes dazu bedürfte, vorausgesetzt, daß nicht eine krankhafte Disposition oder ein äußeres Hemmniß ihr im Wege steht. Denn „nothwendig wirkt das vernunftmäßig Vermögende, sobald es begehrt, dasjenige, wozu es das Vermögen hat und zwar nach Maaßgabe seines Vermögens. Dieses Vermögen zu wirken hat es, wenn das Leidende gegenwärtig ist und sich in bestimmter Weise verhält; — diese Möglichkeit hat es nicht unbedingt, sondern unter gewissen Umständen, womit bereits die äußern Hindernisse ausgeschlossen sind, denn damit würden einige Bestimmungen der Definition aufgehoben" (a. a. O. Vgl. de mot. an. 702 a 10—17). Sobald die Bedingungen, in denen die δύναμις des Wirkens auf Grund des Begehrens besteht, vorhanden sind ohne von außen gehemmt zu werden, muß die Ausführung des Vorsatzes und damit die Bewegung des ganzen ζῷον mit der Nothwendigkeit eintreten, „wie die Wirkung des bewußten Triebes in der disponirten Materie."*) Das Begehren (ὄρεξις) selbst, für welche das πρακτὸν ἀγαθόν die Veranlassung wird, ist eine „Bewegung"; denn sie ist, wenn auch nicht geradezu der Uebergang von dem unentwickelten Vermögen zur Wiksamkeit desselben, wie Aristoteles sonst die

*) Vgl. Brentano a. a. O. S. 110. S. auch Strümpell, a. a. O. I. S. 336.

Bewegung definirt, oder das Aufgehen eines Zustandes in dem entgegengesetzten (wie z. B. der Uebergang von Kälte in Wärme durch die Erwärmung), so doch in demselben Sinne als eine *κίνησις* anzusehen, in welchem früher schon in der Psychologie von Aristoteles die Empfindung (*αἴσθησις*) als eine solche bestimmt worden ist.*) Dort wird nämlich auch derjenige Vorgang, zufolge dessen ein ruhender, aber nicht zur Wirklichkeit vortretender Zustand sich als dieser bestimmte Zustand wirklich zu offenbaren veranlaßt wird, als „Bewegung" bezeichnet, analog dem Verhältniß, in welchem der Besitzer der Wissenschaft, welcher sie augenblicklich trotz dieses Besitzes nicht factisch ausübt, zu solcher factischen Ausübung bewogen wird, wie der Arzt, wenn er factisch im Heilen begriffen ist. Man kann diesen Act nicht eigentlich Umwandlung nennen, als vielmehr Erhaltung, denn es ist ein Zuwachs (*ἐπίδοσις*) in sich selbst und dadurch in die Wirksamkeit (de an. II, 5, 417 a 27 f.). Dem entsprechend betrachtet Aristoteles auch die *ὄρεξις* als ruhenden Zustand der Seele, zwar nicht als etwas Unvollendetes, sondern bereits als Entelechie, doch in dem Sinne eines unthätigen Besitzes, der erst nach erhaltenem Anstoß (durch das „praktische" vernünftige Denken) in eigentliche Wirksamkeit tritt und dadurch gewissermaßen fertig wird. In diesem Sinne definirt sie der Philosoph (de an. III, 10, 433 b 18) als *κίνησίς τις ᾗ ἐνέργεια.***)

— Bemerk. Neben dieser begrifflichen Darstellung des Begehrungsvermögens hat Ar. auch den physiologischen Vorgängen nachzugehen nicht unterlassen. Der menschliche Organismus hat

*) Vgl. Volkmann, die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie S. 14 f.

**) Die Seele selbst kann ja nach de an. I, 3. 4 nicht im eigentlichen Sinne bewegt werden. Vgl. Simplic. a. a. O. fol. 290: *ὁ μέντοι Ἀριστοτέλης μόνας τὰς φυσικὰς μεταβολὰς κινήσεις ἀξιῶν καλεῖν τὴν ψυχὴν ἐνεργεῖν ἀλλ' οὐχὶ κινεῖσθαι νομίζει. — καὶ δηλονότι καὶ ὁ Ἀρ. ταύτας δίδωσι τῇ ψυχῇ* (sc. die seelischen Thätigkeiten: Wollen, Ueberlegen, Freude u. a.) *καὶ ἀπ' αὐτῆς εἰς αὐτὴν αὐτὰς γινομένας οἶδεν, ἀλλ' οὐ κινήσεις αὐτάς, ἀλλ' ἐνεργείας καὶ πάθη καλεῖ.*

eine einheitliche*) ἀρχὴ κινήσεως in sich selbst, das Herz (s. Zeller a. a. O. S. 401 f.). Dieses ist die αἰσθητικὴ ἀρχὴ (de vit. et mort. 469 a 17 f.), nicht das Gehirn (ebend.); es ist auch die αἰσθητικὴ μεσότης, deren ἐνεργεῖν πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακὸν das Begehren oder Verabscheuen hervorbringt (s. o. S. 20).**) Nach der (jedenfalls der älteren peripatetischen Schule angehörigen) Schrift περὶ ζῴων κινήσεως (701 b) erzeugen die Gefühle der Lust und Unlust im Herzen als dem Mittelpunkt der Lebensthätigkeit Wärme und Kälte, die sich der Umgebung mittheilt und, indem sie daselbst eine Ausdehnung oder Zusammenziehung bewirkt, die Bewegung nach außen hin zur weitern Folge hat. — Der mechanische Vorgang bei der Bewegung der lebenden Wesen entspricht der Hebelbewegung (Phys. VIII, 6. 427). Die Bewegung geschieht vermittelst der Gelenke; in dem Gelenk liegt Anfang (vgl. Met. VII, 16 z. A.) und Ende der Bewegung einheitlich zusammen, und nur begrifflich läßt sich unterscheiden zwischen dem, was bei ihnen das andre bewegt und dem was vom andern bewegt wird. Außerdem aber muß bei der Gelenkbewegung ein ruhender Punkt angenommen werden, der dem punctum fixum des Hebels entspricht. Das Gelenk ist „der Wirklichkeit nach" eins, „der Möglichkeit nach" (bei der Biegung) zwei, ebenso wie der zweiarmige Hebel (de incess. an. 12; de mot, an. 9. 10). Um die begriffliche Trennung des bewegten und bewegenden Theiles an dem Einheitlichen und μεγέθει ἀχώριστον zu versinnlichen, braucht Ar. das Beispiel des γίγγλυμος (was die Thürangel und ein Knochengelenk des Ellbogens, überhaupt jede ähnliche charnierartige Eingelenkung bezeichnen kann), bei welchem das Convexe als vom Concaven oder dieses als von jenem bewegt

*) Vgl. de juv. et sen. 468 b 9; de part. an. III, 4, 666 a 14; Schwegler zu Met. VII, 6, 3.

**) S. Brandis a. a. O. S. 1133; Brentano a. a. O. S. 107 Anm. 97; de part. an. III, 4, 466 a 11. ἔτι δ' αἱ κινήσεις τῶν ἡδέων καὶ τῶν λυπηρῶν καὶ ὅλως πάσης αἰσθήσεως ἐντεῦθεν ἀρχόμεναι φαίνονται καὶ πρὸς ταύτην (sc. τὴν καρδίαν) περαίνουσι.

unterschieden werden kann, während sie doch der Größe nach eins sind.*) So weist Ar. auch in der Gelenkbewegung die conditio sine qua non von jeder Bewegung nach, daß nämlich keine Bewegung vorhanden ist ohne ein erstes Unbewegtes (hier der Stützpunkt), und daß dasjenige, durch dessen Vermittlung ein drittes bewegt wird, auf ein ursprünglich Unbewegtes zurückweist. —

Nach dem Dargestellten ergeben sich nun für die Bewegung des *ζῷον* die drei Momente der Bewegung des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*: 1) ein unbewegt Bewegendes, in diesem Falle das *πρακτὸν ἀγαθὸν* oder vielmehr dessen vom *νοῦς* erfaßter Begriff. 2) Ein bewegendes Bewegtes, das *ὀρεκτικόν*; das „Begehrungsvermögen“ nämlich bewegt den Körper, ist aber, indem es zufolge der Gegenwart des *πρακτὸν ἀγαθὸν* in Wirksamkeit versetzt wird, seinerseits „Bewegung“. 3) Ein bewegter Theil, der Körper. Diese drei Momente der Bewegung greifen bei dem *ζῷον* wie bei dem *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* organisch in einander**), und somit kann Aristoteles behaupten: *ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὑτοῦ κινητικόν* (a. a. O. 433 b 27). So wird denn in der Physik (Phys. VIII, 2, 252 b 17; ebend. 4, 254 b 15 f.) das *ζῷον* auch ganz offenbar als ein Selbstbewegtes angesehen und die Selbstbewegung als ein eigenthümliches Merkmal des Beseelten bezeichnet.***)

---

*) De an. III, 10, 433 b 27 *νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν τὸ κινοῦν ὀργανικῶς* (welches so eben als dasjenige, *ᾧ κινεῖ ἡ ὄρεξις* bezeichnet ist) *ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό, οἷον ὁ γίγγλυμος· ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ κοῖλον τὸ μὲν τελευτὴ, τὸ δ' ἀρχή· διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται, λόγῳ μὲν ἕτερα ὄντα, μεγέθει δ' ἀχώριστα.*

**) De an. III, 10, 433 b 14 f.: *τὸ δὲ κινοῦν διττὸν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τό δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον· ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθὸν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικὸν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν ᾗ ἐνέργεια), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν* (s. d. Bem.).

***) Phys. VIII, 4, 255 a 6: *ζωτικόν τε γὰρ τοῦτο* (sc. *τὸ αὐτὰ ὑφ' αὑτῶν κινεῖσθαι*) *καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιον καὶ ἱστάναι ἂν ἐδύνατο αὑτά.* Ebd. 6, 259 b 1.

Trotz der Thatsächlichkeit der spontanen Bewegung im ζῷον verhehlt sich Aristoteles jedoch nicht, daß diese Spontaneität im absoluten Sinne bei den irdischen Wesen nicht zu finden ist. Zwar unterscheidet er von der spontanen diejenigen Bewegungen der ζῷα, welche rein körperliche Functionen sind, wie Nahrung, Wachsthum und Abnahme, und durch die „Umgebung“ veranlaßt werden, erblickt aber in der letzteren eben die Ursache der Beschränkung jener Spontaneität, sofern dieselbe deshalb nicht ununterbrochen zu wirken im Stande ist.*) „Wir sehen, daß in dem lebenden Wesen immer ein Theil des in ihm Zusammengewachsenen bewegt wird; an der Bewegung dieses Theils aber ist nicht das lebende Wesen selbst Ursache, sondern vielleicht eben seine Umgebung; daß es aber selbst sich selbst bewege, sagen wir nicht in Bezug auf jede Bewegung, sondern nur in Bezug auf die örtliche; also steht dem nichts im Wege oder vielmehr ist dies vielleicht nothwendig, daß in dem Körper viele Bewegungen durch das Umgebende entstehen, von diesen aber einige die Denkthätigkeit oder das Verlangen desselben in Bewegung setzen und dann erst jene das ganze lebende Wesen“ (ebend. 2, 253 a 11 f.; vgl. 6, 259 b 16 f.). Ein unbedingtes Princip der Bewegung ist daher in den lebenden Wesen nicht gegeben und auch von ihnen aus ein Rückschluß von dem Bewegten auf ein erstes einheitliches Unbewegtes als Grund aller Bewegung nothwendig.**) Ὄρεξις

*) a. a. O. 259 b 8 f. Simplic. z. d. St.: διὰ τοῦτο οὐ συνεχῶς ἑαυτὰ κινεῖ τὰ ζῷα, διότι ἀκολουθεῖ ταῖς ἔξωθεν προσπιπτούσαις κινητικαῖς ἀρχαῖς. Ibd. τὸ δὲ δεῖσθαι μὲν τὰ ζῷα τροφῆς τε καὶ ὕπνου, μὴ δύνασθαι δὲ καθεύδοντα ἅμα καὶ τὴν ἐξ αὑτῶν κίνησιν κινεῖσθαι, αἴτιον ἐστι τοῖς ζῴοις τοῦ μὴ κινεῖν ἑαυτὰ συνεχῶς.

**) Simplic. a. a, O. fol. 293 a: εἰ γὰρ αὗται (sç. αἱ ψυχαὶ) μήτε πάσης τοῦ ζῴου κινήσεως ἀρχαὶ οὖσαι φαίνονται (οὔτε γὰρ αὐξήσεως οὔτε φθίσεως οὔτε ἀναπνοῆς) ἀλλ' εἴπερ ἄρα τῆς κατὰ τόπον μόνης κινήσεως τῆς καθ' ὁρμὴν αἰτίαι εἰσὶν αἱ τῶν ζῴων ψυχαὶ καὶ οὐδὲ ταύτης κυρίως ἀρχαὶ (ἔξωθεν γὰρ καὶ ταύτης αἱ ἀρχαὶ δειχθήσονται) μήτε ἀκίνητον κατὰ πάντα τρόπον εἰσὶν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς κινοῦνται τοῖς ὑφ' ἑαυτῶν κινουμένοις σώμασι συγκινούμεναι, δῆλον ὅτι οὐκ εἰσιν αὗται κυρίως ἀρχαὶ τῆς κινήσεως ἀλλ'

und *διάνοια* bringen nicht mit Nothwendigkeit eine einheitliche continuirlich fortdauernde Bewegung des lebenden Wesens hervor, auch liegt ja das wesentlich zum Begriff des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* gehörende *κινοῦν ἀκίνητον* nicht eigentlich in dem *ζῷον* selbst. Dieses bewegt zwar insofern sich selbst, als das Vorstellungsbild des Erstrebten in ihm selbst liegt, indem, wie angezeigt worden, der *νοῦς* (die *διάνοια*) nur auf Grund dieses *φάντασμα* auf das *ὀρεκτικόν* wirkt.*) Sofern indeß von diesem *φάντασμα* noch der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden muß und demnach dieser die ursprünglichere Ursache der „Selbstbewegung" ist, liegt eben die erste Veranlassung der letzteren „vielleicht in dem Umgebenden." Aber wenn selbst hiervon abgesehen und das *φάντασμα* als wirkliches erstes *κινοῦν ἀκίνητον* betrachtet würde, stände ihm wieder eine andere Schwierigkeit entgegen, die nämlich, daß es kein *ἀκίνητον* im strengen Sinne ist. Denn es kann nicht umhin, sich accidentell (*κατὰ συμβεβηκὸς*) mit zu bewegen, wenn auf seinen Antrieb das ganze *ζῷον* sich in räumliche Bewegung setzt.**) Nur dasjenige „lebende Wesen" kann ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* im absoluten Sinne seyn, bei welchem das *φάντασμα* mit seinem Gegenstande zusammenfällt und zugleich weder „an sich" noch *κατὰ συμβεβηκὸς* bewegt ist.

3. Die Welt als *ζῷον*.

Die Erörterungen am Schlusse der aristotelischen Physik beweisen, daß die ewige und continuirliche Bewegung der irdischen Dinge auf ein *αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν* im absoluten Sinne

---

ἔστιν ἄλλη τις πρὸ τούτων. Ebend.: *μία γάρ ἐστι κίνησις—ἣν ἑαυτὰ κινεῖ τὰ ζῷα ἡ κατὰ τόπον μεταβατική οὐδὲ ταύτην κυρίως καὶ πάντῃ ἐξ ἑαυτῶν κινεῖται — ἀλλὰ κινεῖται μέν τινας κινήσεις ἄλλας φυσικῶς — ὧν κινήσεων οὐκ αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον τελέως τὸ ζῷον ἀλλὰ τὸ κυκλοφορητικὸν σῶμα κ. τ. λ.*

*) De an. III, 10, 433 b 11: *πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτὸν (τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι).* Met. *Λ*, 7, 1072 a 27 f.

**) Phys. VIII, 6, 259 b 18 f. Vgl. Kampe, die Erkenntnißtheorie des Aristoteles S. 54 Anm. 3.

zurückzuführen ist (s. o. S. 7 f.), und daß dieses unbedingte und „umfassende", „neben (außer) dem Einzelnen" anzunehmende Selbstbewegende als unerläßliche Forderung die Annahme eines ersten absolut Bewegenden voraussetzt, dem nothwendig Einheitlichkeit und Ewigkeit zukommen muß. Als unbewegt und unveränderlich muß es jede Passivität von sich ausschließen, nur als reine Actualität, immateriell und unkörperlich, darum auch untheilbar und unräumlich wirkt es die ewige Bewegung (Vgl. Zeller a. a. O. S. 274 f.); es ist nichts anderes als der göttliche Geist. Aber es ist als solches nicht ohne das von ihm bewegte, es ist ein „Theil" des organischen *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*, von dem es begrifflich als Grund der spontanen Bewegung vorausgesetzt wurde, mit dem es aber trotz der postulirten Immaterialität ein „Ganzes" bildet.*)

Dieses erste und göttliche Bewegende (a) wirkt nun auf ein von ihm Bewegtes (b), welches seinerseits wieder die Ursache der Bewegung des Uebrigen ist. Erst so wird die Mannigfaltigkeit des Entstehens und Vergehens auf Erden begreiflich. Das unbewegt Bewegende (a) wird immer eine und dieselbe Bewegung in derselben Art und Weise bewirken, weil es sich in seinem Verhältniß zu dem von ihm Bewegten (b) durchaus nicht verändert. Das Dritte aber (c), welchem b die Bewegung mittheilt, erhält dieselbe bereits von einem Bewegten und sich Verändernden, wird also nicht eine und dieselbe gleichmäßige Bewegung haben, sondern sich in andrer und immer andrer Weise zu den Dingen verhalten; „weil es in entgegengesetzten Arten oder Formen sich befindet, wird es die Erscheinung darbieten, daß jedes Einzelne des Uebrigen in entgegengesetzter Weise bewegt wird und bald ruht, bald bewegt wird" (Phys. VIII, 6, 260 a 8).

---

*) Die Schranken für die consequente Durchführung der aristotelischen Gottesidee, auf welche wir hier im Ausgehen von dem Begriffe des sich selbst Bewegenden stoßen, sind dieselben, welche bereits die anderweitigen kritischen Darstellungen hervorgehoben haben. Eine nochmalige Ausführung liegt nicht im Zwecke der Abh.

Diese Bestimmungen bezeichnen für Aristoteles bekanntlich die Nothwendigkeit, die Welt als bewegtes Ganzes so gestaltet zu denken, daß ein ursprünglich bewegendes aber nicht bewegtes Princip (Gott) zunächst den Fixsternhimmel bewegt, dessen Bewegung als die absolut erste nur räumlich (s. o. S. 3 z. A.) und zwar kreisförmig (Phys. VIII, 9, vgl. III, 6) seyn kann. Seine Einwirkung auf die irdische, „diesseitige" Welt wird durch die Zahl der von ihm bewegten Planetensphären und deren Drehung in schiefen Bahnen modificirt, und die Gegensätzlichkeit und Mannigfaltigkeit der Bewegungen der planetaren Region giebt die ausreichende Erklärung der Veränderlichkeit der terrestren Natur (Zeller a. a. O. 354 ff.), während die Continuität und Ewigkeit der Bewegung überhaupt in der ewigen Energie des „ersten Himmels" mit dem unbewegten Beweger ihren Grund hat (Met. XII, 6 ff. de gen. et corr. II, 10, 336 b). Eine Vergleichung der Eintheilung des Universum mit den Bestimmungen über die begriffliche Theilung des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* (Phys. VIII, 5, 258 a) zeigt die Uebereinstimmung beider Ausführungen. Nothwendig sind dem Selbstbewegten zunächst zwei Glieder: das unbewegt Bewegende (a) und das Bewegende (b), welches letztere nicht mit Nothwendigkeit seinerseits wieder ein Anderes (c) zu bewegen braucht. Von der Bewegung des so aufgefaßten *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* heißt es nun, sie werde als Ganzes sowohl von sich selbst, als auch von der Bewegung a bewegt.*) Dies stimmt überein mit dem oben (S. 4) Ausgeführten, wonach das selbst sich selbst Bewegende sich wohl als Ganzes, aber nicht in ungetheilter Ganzheit, sondern mit unterschiedenen Theilen bewegt. Wenn nun b entweder direct oder durch Mittelglieder ein drittes (c) bewegt, so ist dann das Ganze a b...c als *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* zu fassen, wenn auch feststeht, daß schon das Ganze a b für sich ein Selbstbewegendes abgiebt und die Erwägung statthat, daß wohl a (in der angegebenen Be-

---

*) Ebd. 258 a 3: *ἔτι εἴπερ ἡ ὅλη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖ, τὸ μὲν κινήσει αὑτῆς, τὸ δὲ κινήσεται· ἡ ἄρα AB ὑφ' αὑτῆς, τε κινήσεται καὶ ὑπὸ τῆς A.*

deutung) allein mit b die spontane Bewegung hervorbringt, nicht aber b und c ohne (das unbewegt bewegende) a (a. a. O. 258 a 10 f.).

In der Construction des Weltalls entspricht nun jenem a b das Verhältniß zwischen dem unbewegten (göttlichen) Beweger und dem Fixsternhimmel, welche als Ganzes gefaßt das eigentliche und ursprüngliche *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* bilden. Die (aus andern Darstellungen genügend bekannte) Untheilbarkeit und Größenlosigkeit des Ersteren erfüllt zugleich die Forderung, welche sich oben (S. 7) für das Selbstbewegte geltend machte, daß jenes a nicht als Continuum gefaßt werden dürfe, wie ja auch bei dem *ζῷον* der *νοῦς* kein Continuum ist. Mit c und den zwischen ihm und b möglichen Mittelgliedern sind die irdische Welt und die Planetensphären bezeichnet, und von diesem Universum mit seinen drei Gliedern a b..c gilt dann die Auffassung, daß es als Ganzes selbst sich selbst bewegt vorbehaltlich der Erwägung, daß wohl der „erste Himmel" mit dem unbewegten Beweger zusammengefaßt schon das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* darstellen, der Himmel und die Erde aber nicht ohne jenen Beweger.*)

Aus dieser Folgerung, daß das Universum ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* ist, ergiebt sich nun die weitere, daß es in seiner Gesammtheit als beseeltes lebendes Wesen aufgefaßt werden muß.**)

Schon bei Gelegenheit des Nachweises der Relativität aller Selbstbewegung in den lebenden Wesen hebt Aristoteles hervor, daß die Thatsache der spontanen Entstehung einer Bewegung in einem der lebenden Wesen zu dem Schlusse berechtigen könne, „daß auch in Bezug auf das All das Nämliche sich ergebe; denn wenn es in einer kleinen Welt (*ἐν μικρῷ κόσμῳ*) geschieht, so wohl auch in einer großen" (Phys. VIII, 2, 252 b 25).

---

*) Ueber den Umfang des Begriffes *οὐρανός* vgl. de coel. I, 9, 278 b; II, 3, 286 a,

**) Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. III. S. 120.

Der Himmel theilt mit den vollkommensten beseelten Organismen die Unterschiede der Richtungen.*). Es muß auch an dem Himmelsgebäude ein Rechts und Links geben, weil es in dieser Beziehung „wohlbegründet ist, daß auch das ursprünglichste an den Thieren Stattfindende an ihm gleichfalls stattfinden müsse“ (de coel. II, 2, 284 b). Es verhält sich damit, wie mit den vollkommensten thierischen Organismen, bei denen nicht nur das Oben und Unten (was schon die Pflanzen haben), sondern auch das Vorn und Hinten und (bei den sich örtlich bewegenden) auch das Rechts und Links bestimmt unterschieden ist und wobei die rechte Seite den Ausgangspunkt der Bewegung enthält (de inc. an. a. a. O. 30 f.). „Darum ist auch nicht an jedem Körper das Oben und Unten, Rechts und Links und das Vorn und Hinten zu suchen, sondern nur an allen jenen, welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben, weil sie beseelt sind.“**) Dann heißt es: „Es ist, da wir vorhin festgestellt haben, daß in demjenigen, welches einen Anfang der Bewegung hat, die derartigen wirkenden Kräfte vorhanden sind, und da das Himmelsgebäude beseelt ist und einen Anfang der Bewegung in sich hat, allerdings klar, daß es das Oben und das Unten und das Rechts und das Links hat“ (de coel. II, 2, 285 a 28 f.). In Betreff der Unterscheidung des Rechts und Links darf man sich nicht daran stoßen, daß die Form des All die einer Kugel ist; „sondern man muß sich die Sache gerade so denken, wie wenn jemand um Dinge, bei welchen das Rechts im Vergleich mit dem Links einen Unterschied auch in der Form enthält (d. h. bei lebenden

---

*) De inc. an. 4, 705 b 13 ff.: ὅσα δὲ τῶν ζῴων μὴ μόνον αἰσθήσεως κοινωνεῖ, ἀλλὰ δύναται ποιεῖσθαι τὴν κατὰ τόπον μεταβολὴν αὐτὰ δι' αὑτῶν, ἐν τούτοις δὲ διώρισται πρὸς τοῖς λεχθεῖσι (sc. dem Oben und Unten, Vorn und Hinten) τό τ' ἀριστερὸν καὶ τὸ δεξιὸν, ὁμοίως τοῖς πρότερον εἰρημένοις ἔργῳ τινὶ καὶ οὐ θέσει διωρισμένον ἑκάτερον αὐτῶν.

**) De coel. a. a. O. 32. Phys. IV, 1, 208 b wird ebenfalls hervorgehoben, daß im Universum namentlich das Oben und Unten in objectiver Weise fest stehe.

Wesen), hernach eine Kugel herum legte; dies wird nämlich dann wohl die wirkende Kraft als eine unterschiedliche in sich haben, nicht so scheinen aber wird es wegen der Gleichmäßigkeit der Form" (a. a. O. 285 a z. A.). An derselben Stelle wird eine andere scheinbare Abweichung des Welt-*ζῷον* von den einzelnen lebenden Wesen besprochen. Jedes lebende beseelte Individuum hat einen ersten Ausgangspunkt der spontanen Bewegung, im Weltall hingegen ist die Bewegung ohne Anfang und ohne Ende. Aber auch hier herrscht Uebereinstimmung; wenn das Universum „auch niemals anfinge (bewegt zu werden), muß es dennoch nothwendig einen Ausgangspunkt enthalten, von wo aus es anfangen würde, wenn es anfinge bewegt zu werden, und von wo aus es auch, wenn es je stehen bliebe, wieder in Bewegung gesetzt würde" (ebd. 285 b 6 f.).

Ist nun nach dem Angeführten das Himmelsgebäude (zunächst allerdings in seiner engeren Bedeutung: Fixstern- und Planetenhimmel) beseelt, und gehört zu jeder Seele nothwendig ein Körper, so wird folgerichtig auch der Himmel als ein *σῶμα θεῖον* bezeichnet.*)

Der Mittelpunkt der lebenden Wesen ist das Herz; es liegt jedoch, obwohl es die Mitte des Organismus ausmacht, räumlich (wie de part. an. III, 4 ausgeführt wird) nicht genau in der wirklichen Mitte des Körpers. Mit Bezug hierauf heißt es von dem *οὐρανὸς*:**) Wie bei den lebenden Wesen die Mitte des *ζῷον* als solchen und die des Körpers nicht dieselbe sey, so müsse man auch annehmen, daß dies in noch höherem Grade bei dem gesammten Himmelsgebäude stattfinde.***) Der Ausdruck „Himmelsgebäude" (*οὐρανὸς*) umfaßt hier das gesammte Weltall.

---

*) *ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀίδιον ὑπάρχειν. ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί.* Ebend. 3, 286 a 10.

**) De coel. II, 13, 293 b 6, s. Prantl z. d. St.

***) Sofern nämlich die im Mittelpunkt liegende Erde nicht auch Mittel- und Ausgangspunkt des Alls in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit, sondern in dieser Beziehung „eher ein Endpunkt" ist. Ebend. 12.

Nach alledem ist es wörtlich zu nehmen, wenn es de coel. I, 9, 279 a von dem *οὐρανὸς* heißt, daß er das beste und seligste Leben führe. Wenn aber die Beseelung zunächst dem Himmel im engeren Sinne zugeschrieben wird, so berechtigt uns nicht nur der verschiedene Gebrauch, den Aristoteles von dem Ausdrucke *οὐρανὸς* macht (s. o. Anm. S. 26), indem er mit demselben bald das „Jenseits", bald die Totalität des Universum bezeichnet, sondern auch hauptsächlich der Schluß von den zwei primären Theilen (ab) des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* auf den mit ihm ein organisches Ganzes bildenden dritten (c), die irdische Welt als mit dem Himmelsgebäude und dem unbewegten Beweger einen lebenden und beseelten Organismus bildend aufzufassen.

Daß „in gewisser Weise" Alles beseelt sey, sagt denn auch Aristoteles in einer Stelle, auf die bereits Ritter hingewiesen hat, de gen. an. III, 11, 762 a 18: *γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.* Damit wird man nun auch in Zusammenhang bringen dürfen, daß er die irdische Natur, die ihm nicht „göttlich" ist, als „dämonisch" bezeichnet;*) daß mit diesem Ausdruck wenigstens „etwas Göttliches" gemeint ist, zeigen außer Aeußerungen, wie *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον* (Eth. Nic. III, 14, 1153 b 32) besonders die Ausführungen, die sich an verschiedenen Stellen finden, über das den Organismen einwohnende Streben nach Theilnahme am Ewigen und Göttlichen, welches sie, „soweit sie es vermögen" d. h. in der durch die Fortpflanzung bedingten Ewigkeit der Gattung, erreichen.**)

Von besonderem Interesse ist hierbei die Analogie, welche zwischen dem Streben und Handeln der *ζῷα* und derjenigen

*) De div. in somn. 2, 463 b 14: *ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.*

**) De an. II, 4, 415 a 26 f.; de gen. an. II, 1, 731 b 31 f.; vergl. oecon. I, 3.

πρᾶξις stattfindet, die sich nach de coel. II, 12 in abgestufter Vollkommenheit durch das Universum hindurchzieht. Es handelt sich dort hinsichtlich der Sphären-Theorie um die Frage, „aus welcher Ursache wohl nicht stets jene Gestirne, welche von der ursprünglich ersten Raumbewegung weiter entfernt sind, in mehreren Bewegungen (Sphären) bewegt werden, sondern gerade die mittleren Gestirne in den meisten", während man doch erwarten sollte, daß wenn der ursprünglich erste Körper in einer Raumbewegung existirt, die Bewegungen der sich anreihenden Körper sich stufenweise vermehren würden. Zur Erklärung wird zunächst hervorgehoben, daß die Gestirne nur fälschlich als „bloße Körper" betrachtet werden, und als „Dinge, welche wohl die Rangordnung von Einheiten haben, dabei aber völlig unbeseelt sind; hingegen soll man derartige Annahmen hegen, als hätten dieselben auch an einem Thun und Leben Theil." *) Darauf wird nun folgende Theorie aufgestellt: dem Höchsten und Besten in der Welt kommt sein höchstes Wohlbefinden ohne ein Thun zu; demjenigen, was ihm am nächsten steht, durch weniges oder nur ein Thun, hingegen demjenigen, was am fernsten ist, durch mehrfaches; „wie ja auch unter den Leibern der eine in Wohlverhalten ist, wenn er auch gar nicht durch Uebung gepflegt wird; ein andrer aber, wenn er nur wenige Bewegungen macht; für einen andern aber schon Laufen und Ringen und die Anstrengung in der Palästra erforderlich ist;" — — „darum muß man glauben, daß das Leben der Gestirne ein derartiges sey, wie ungefähr auch jenes der Thiere und Pflanzen." — — „So also besitzt das eine Gestirn schon sein Bestes und hat an ihm Theil; ein andres gelangt vermittelst weniger Zwischenglieder nahe dazu hin, ein andres vermittelst vieler; wieder ein andres aber bemüht sich gar nicht danach, sondern für dasselbe genügt es, wenn es nur nahe an das letzte Zwischenglied gekommen ist," etwa wie das Streben nach

*) δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς, de coel. a. a. O. 292 a 20.

Gesundheit bei dem einen seine Erfüllung ohne weitere Bemühung findet, bei dem andern etwa durch das Magerwerden, ein dritter schon zum Laufen seine Zuflucht nehmen muß, um schlanker zu werden u. s. f., „wieder ein anderer hingegen wäre unfähig, zum Gesundwerden zu gelangen, sondern gelangte nur zum Läufen oder Schlankwerden.“ Wenn es nun allerdings für alle das Beste wäre, jenen obersten höchsten Zweck zu erreichen, so ist es, wo dies nicht möglich ist, doch um so viel besser, je näher etwas ihm gekommen ist. „Und deshalb also wird die Erde schlechthin gar nicht bewegt, die ihr nahestehenden Gestirne aber nur in wenigen Bewegungen, denn diese gelangen nicht bis zum letzten Zwischenglied, sondern können nur bis zu einem gewissen Grade das göttlichste Princip erreichen; das ursprünglich erste Himmelsgebäude aber erreicht dasselbe sogleich durch eine einzige Bewegung, diejenigen Gestirne aber, welche in der Mitte zwischen dem ursprünglich Ersten und den letzten Zwischengliedern sind, gelangen wohl hinzu, aber durch mehrere Bewegungen“*) resp. Sphären.

— Bemerk. Aristoteles' Schüler und Ausleger sehen in dem Universum gleichfalls ein ζῷον in dem angegebenen Sinne. S. Simplic. fol. 283 b (Spengel, Eudemi fragm. S 99 f.): *Προστίθησι δὲ ὁ Εὔδημος ὅτι καὶ τῶν ἐνταῦθα κινήσεων αἱ ζωτικαὶ φαίνονται κινήσεις αἴτιαι καὶ ἡ οὐρανία τῆς τῶν στοιχείων δηλονότι μεταβολῆς, δοκεῖ δὲ αὕτη ζωτική πως· οὐ γὰρ ὑπ' ἄλλου κινεῖται ὁ οὐρανὸς, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ.* Theophr. Metaph. 310, 26 f. (Brandis): *ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν. Ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ ὀρέξεις*

*) a. a. O. 292 b. Hierzu beweist nun Simplicius, daß die Ruhe der Erde nicht berechtige, auf ihr Unbeseeltseyn zu schließen: *εἰ δ' ὅτι κατὰ τόπον ἀκίνητος ἐστιν ἡ γῆ, διὰ τοῦτο ἄνευ ζωῆς αὕτη ἔοικεν καὶ ἄψυχος, πρῶτον μὲν εὐλαβεῖσθαι δεῖ, εἰ τὰ μὲν φυτὰ ἐκ τῆς γῆς ζῳοποιούμενα ζῆν φαμεν καὶ ἔμψυχα εἶναι, αὐτὴν δὲ τὴν γῆν ἄνευ ζωῆς καὶ ἄψυχον. Ἔπειτα ζῆν λέγων ὁ Ἀρ. τὰ ἄστρα καὶ νοῦν ἐν αὐτοῖς καὶ ψυχὴν, οὐκ ἀναγκάζει κατὰ τόπον αὐτὰ κινεῖσθαι — ὡς γὰρ κινεῖθσαι ζωτικῶς, οὕτω καὶ ἑστάναι ζωτικῶς, πρᾶξίς ἐστι καὶ ἐνέργεια ἔμψυχος.*

πρὸς ἕκαστον, ὥσπερ καὶ τοῖς ζῴοις, ἐπεὶ καὶ αἱ αἰσθήσεις, καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὖσαι, δι᾽ ἑτέρων ὅμως ἔμψυχοι γίγνονται. Εἰ δ᾽ οὖν τῆς κυκλικῆς αἴτιον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρείττων γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ᾽ ἧς καὶ ἡ ὄρεξις. Ebend. 320, 1 f.: — δῆλον ὅτι κἂν ὁ οὐρανὸς ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἠρεμῶν ὁμώνυμος· οἷον γὰρ ζωή τις ἡ περιφορὰ τοῦ παντός. Proclos in Plat. Tim. 418 (Schn.): ὁ μὲν γὰρ Θεόφραστος εἰκότως ἀρχὴν κινήσεως τὴν ψυχὴν εἰπὼν οὐδὲ ἄλλο πρὸ αὐτῆς ὑποθέμενος, ἀρχῆς οὐκ οἴεται δεῖν ἀρχὴν ἐπιζητεῖν· ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον· εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, φησί, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγήν, ἔμψυχόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς ὡς ἐν τῷ περὶ Οὐρανοῦ γέγραφεν. Vgl. Alex. Aphrod. z. Metaph. S. 659, 20 f. (Bon.); Simplic. fol. 319 (Spengel, a. a. O. 107, 24 f.).

Zeigt sich nun die Welt auf Grund ihrer Selbstbewegung als ein ζῷον, so erhellt nun auch, wie im Vergleich zu ihr die irdischen Einzelwesen nur unvollkommene *αὐτοκίνητα* sind. Das Bewegende, welches als solches nicht bewegt ist, besteht bei den Letzteren in der Vorstellung des außer ihnen befindlichen Guten oder desjenigen, welches zufolge seiner Veränderlichkeit so gestaltet werden kann, wie es dem begehrenden Wesen „gut“ ist. Das *φάντασμα* und das durch dasselbe Vorgestellte fallen dabei nicht zusammen, und die „irdischen“ ζῷα sind somit in der That nicht *κυρίως ἀρχαὶ* der Selbstbewegung, sofern sie von der Umgebung zum Handeln bestimmt werden. Bei der Welt dagegen ist das *κινοῦν ἀκίνητον* die Einheit des Denkens und dessen, was dadurch gedacht wird. Das Welt-ζῷον strebt nach dem göttlichen Absoluten, in welchem es zugleich sein oberstes Princip der Intelligenz hat; das Intelligible und das (in diesem Sinne) Intelligente sind eins. Das denkende Princip des Welt-ζῷον hat sich selbst zum Gegenstande seines Denkens, und da das Begehren vom Denken ausgeht, so hat die Welt ihr *ὀρεκτὸν* in sich selbst, sofern sie mit dem göttlichen Beweger ein

„organisches" Ganze bildet und das φάντασμα des ὀρεκτὸν bei ihr mit diesem zusammenfällt und das πρακτὸν ἀγαθὸν, welches der Veränderung zugänglich ist, sich in ihr als das absolute ἀγαθὸν zeigt. Sonach wird das universelle ζῷον nur durch das in ihm selbst liegende denkbare Princip zur Bewegung angeregt, und ist deshalb im wahren Sinne einheitlich und nicht von dem περιέχον bestimmt.*)

Zufolge der Einsicht, daß die Welt ein ζῷον ist und Gott in der angegebenen Auffassung einen organischen „Theil" dieses ζῷον bildet, ist nun dasjenige, was Aristoteles über die Art und Weise lehrt, wie Gott die Welt bewegt (Met. Λ, 7), eigentlich selbstverständlich. Wie aus seiner Psychologie bekannt ist, bewegt das κινοῦν ἀκίνητον das lebende Wesen auf Grund des Begehrens, sofern es demselben als sein Zweck vorliegt, und das ζῷον ist, sofern es nach diesem κινοῦν ἀκίνητον strebt, ταύτῃ αὑτοῦ κινητικόν (S. 21). Darum bewegt Gott die Welt als ὀρεκτὸν und νοητὸν, als ursprüngliches Princip des Begehrten und des Intelligiblen. Er ist das oberste Glied der συστοιχία des Positiven (vgl. Schwegler zu Met. Λ, 7, 4), derjenigen Reihe der Gegensätze, welche, als das Gute (Positive) enthaltend, νοητὸν καθ' αὑτὸ ist;**) so ist er κατ' ἐξοχὴν denkanregend und zugleich das absolut Gute, daher von der Welt erstrebt und „geliebt" und somit die Welt bewegend. Wir dürfen nun schon nicht mehr fragen,***) woher der Welt dieses Streben nach Gott komme; es liegt dies im Begriffe der Welt als des lebenden Organismus, welcher als organisches, wenngleich immaterielles Glied Gott selbst in sich hat und in diesem „Gliede" zugleich den Urgrund alles

*) Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα, τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά· ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλὸν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις. Met. Λ, 7, 1072 a 26 f.

**) Während die Reihe der negativen Gegensatzglieder, als στέρησις der positiven, nur mittelst der ersteren gedacht wird.

***) Wie Proclus in Tim. Plat. (S. 192 Schn.): εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος τοῦ νοῦ — πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;

Strebens und aller Bewegung enthält.*) Darum kann Gott der Welt nicht zeitlich voraufgehen, wenn er ihr auch insofern begrifflich voraufgeht, inwiefern dem absoluten ἐνεργοῦν vor demjenigen, was δυνάμει ist, Priorität zukommt; die Welt ist ewig, oder, wenn geschaffen, doch als von Ewigkeit her geschaffen anzusehen.**) Mit Gott ist auch die Welt gegeben. Die drei Glieder des absoluten αὐτό αὐτὸ κινοῦν existiren nicht eins ohne das andere, wenn auch anerkannt wird, daß begrifflich dem ersten Gliede (a) Priorität vor und Unbedingtheit von den beiden andern (b, c) zukomme, nicht aber umgekehrt.

Wir werden nach alledem nicht umhin können, das Universum in seiner Einheitlichkeit als ein lebendes beseeltes Wesen aufzufassen, in welchem dem unbewegten göttlichen Beweger dieselbe Rolle zugetheilt ist, wie bei dem Menschen dem νοῦς ἀπαθής, für den ja auch „gewissermaßen" Einheit des Denkens mit dem Gedachten statuirt wird, sofern er in Thätigkeit ist (s. Kampe a. a. O. S. 51 f.).

Durch diese Auffassung wird uns zugleich das Verständniß für eine andere Bestimmung in dem Verhältniß zwischen Gott und der Welt näher gebracht, die Weise nämlich, wie Aristoteles dieses letztere in Bezug auf Activität und Passivität bestimmt. Da der erste Beweger nach dem oben (S. 24) Angeführten jede Passivität von sich ausschließt und doch als Beweger der Welt nach einer früheren Bestimmung (S. 2) dieselbe berühren muß, so entsteht die Frage, wie diese „Berührung" mit der Forderung der Immaterialität und absoluten Activität Gottes bestehen könne. Denn Berührung setzt gegenseitige Activität und Passivität beider berührenden Theile voraus.***) Es bleibt in der That nichts übrig, als die Annahme, daß Gott die Welt berühre ohne von ihr berührt zu werden. Wie dies begrifflich möglich ist, hat Aristoteles nicht ausgeführt, zur Vergleichung aber das Verhältniß herangezogen, daß auch der

*) Theophr. Met. 310, 24. Brf.: εἰδῇ ἔφεσις, ἄλλως δὲ καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς — — ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν.

**) Vgl. m. Abh. „Aristoteles üb. d. Ewigkeit der Welt," Zeitschr. f. ex. Phil. Bd. 9 S. 138.

***) Phys. IV, 5, 212 b 32; de gen. et corr. I, 6, 322 b 24.

Trauernde uns „rühre“, ohne von uns berührt zu werden (de gen. et corr. I, 6, 323 a 32). Ohne nun eine begriffliche Rechtfertigung dieser Bestimmung versuchen zu wollen, können wir doch nach allem Bisherigen soviel behaupten, daß diese Ausnahmestellung des Activen in seinem Verhältniß zum Passiven sich bei Aristoteles nicht auf die Bestimmung der göttlichen Einwirkung auf die Welt beschränkt. Wenn man von dem Vorhandenseyn einer Bewegung überall auf die Einwirkung eines *ποιοῦν* auf ein *πάσχον* schließen muß, so ist auch, wo auf Grund der *ὄρεξις* räumliche Bewegung entsteht, das Verhältniß des *ὀρεκτὸν* zum lebenden Wesen als ein Zusammenwirken des Activen und Passiven d. h. als Berührung (*ἁφή*) aufzufassen, und diese Art der *ἁφή* ist eine solche, bei welcher das activ wirkende Glied (das *ὀρεκτόν*), nicht seinerseits von demjenigen, auf welches es wirkt, eine Einwirkung und qualitative Veränderung erleidet,*) so daß durch Beiziehung dieses Verhältnisses zur Bestimmung des Begriffes der *ἁφή* der letztere allerdings, wie Ueberweg sagt,**) in der Mitte zwischen materieller Berührung und immaterieller Einwirkung steht.***) In diesem Sinne findet Berührung bei den Individuen, welche begehren resp. sich örtlich bewegen, und bei den Gestirnen statt, die Aristoteles ebenfalls als belebte Wesen (s. o. S. 30) mit je einem *κινοῦν ἀκίνητον* (s. Schwegler zu Met. XII, 8, 4) ansieht; zu diesen Beispielen für die erwähnte Art der Berührung tritt nun noch das Verhältniß des göttlichen Bewegers zur Welt.†) So er-

---

*) Nämlich so lange es begehrt wird, ohne erreicht worden zu seyn.

**) Ueberweg, Grundriß der Gesch. d. Phil, I. 4. Aufl. S. 180.

***) Arist. statuirt diese Art des Zusammenwirkens von Activem und Passivem auch nicht von vorn herein lediglich für den göttlichen Geist de gen. et corr. I, 6, 323 a 25: *ἔστι μὲν οὖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἁπτόμενον ἁπτομένου ἁπτόμενον· καὶ γὰρ κινεῖ κινούμενα πάντα σχεδὸν τὰ ἐμποδὼν, ὅσοις ἀνάγκη καὶ φαίνεται τὸ ἁπτόμενον ἅπτεσθαι ἁπτομένου· ἔστι δ' ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινοῦν ἅπτεσθαι μόνον τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου.*

†) Auch das menschliche Denken „berührt“ seine Objecte; die „thätige Vernunft“ übt diese Berührung aus, die natürlich ebenfalls ohne Gegenseitigkeit von Seite des Berührten stattfindet. S. Kampe a. a. O. S. 308 f.

halten wir für die aristotelische Weltanschauung eine von Niederem zu Höherem aufsteigende Stufenfolge von lebenden Wesen, welche durch ein immaterielles Princip bewegt werden, ohne ihrerseits dieses zu „berühren": die Individuen auf Erden, die Gestirne, der Himmel als solcher, das Universum.

Noch eingehendere Bestimmungen über die Weltbeseelung aus den aristotelischen Schriften abzuleiten, als in dem Vorstehenden geschehen ist, würde nicht möglich seyn, ohne den festen Boden der Beglaubigung durch eigene Zeugnisse des Philosophen zu verlassen. Es muß selbst, um jeder Möglichkeit einer übereilten Ansicht auszuweichen, zugegeben werden, daß sich der Beweis einer von Aristoteles der Welt zugeschriebenen Beseelung im eigentlichsten Sinne dieses Wortes nicht stricte durchführen läßt, und daß Alles, was in Bezug hierauf zu erreichen ist, sich auf den Nachweis einer (schon von Zeller a. a. O. S. 288 aufgezeigten), allerdings sehr weit gehenden Analogie zwischen der beseelten Welt und dem lebenden Einzelwesen beschränkt. Es kann daher zunächst nicht verwundern, wenn wir bei Aristoteles nähere psychologische Bestimmungen in Bezug auf die Seele des Universum vermissen. Andrerseits ist freilich auch zu erwägen, daß Weltbeseelung für Aristoteles keine Weltseele im platonischen Sinne (Plat. Tim. p. 34) ist. Für ihn ist die Seele nicht dasjenige, welches von außen herangebracht die organisirte Materie lebendig macht, sondern sie existirt zugleich in und mit dem lebenden Wesen, als dessen „Wirklichkeit" (wie die Sehkraft mit dem Auge) und sie ist nicht, wenn das lebende Wesen nicht ist (vgl. de an. I, 3, 407 a f.). Selbständigkeit im Sinne von Trennbarkeit dem Körper gegenüber kommt ihr so wenig zu, als der Körper ohne Seele noch als organisches Ganzes betrachtet werden kann. So kommt es, daß Aristoteles mehr Veranlassung hat, von einem beseelten „Himmel" zu sprechen, als von einer (trennbaren) Seele der Welt.

Daß Aristoteles, wo er deutlich von einer Weltbeseelung

spricht, diese im eigentlichen Sinne auf den Himmel beschränkt, hat seinen Grund in derjenigen Anschauung der Welt, wonach zwischen dem Diesseits und Jenseits ein durchgreifender Unterschied der Vollkommenheit besteht (s. Zeller a. a. O. S. 358). Wie absolute Vollkommenheit nur in der Welt des Aethers und der Gestirne zu Hause ist, so ist auch von Beseelung im eigentlichen Sinne nur bei dem Himmelsgebäude die Rede, und zwar ist der Himmel, sofern er ein beseelter Körper ist, als solcher ein θεῖον σῶμα. Von den seelischen Functionen wird demnach bei ihm nur der „denkende Theil" in Betracht kommen und die Rücksicht auf die niederen Stufen des Seelenlebens hinwegfallen. Nun ist es aber ein nach der ganzen Weltanschauung des Aristoteles berechtigter Schluß, wenn wir der irdischen Welt, dem Diesseits, zwar nicht eine so vollkommene und eigentliche Beseelung, wie dem Himmel, wohl aber ein unvollkommneres Surrogat derselben, ein ἀνάλογον der Beseelung zuschreiben (s. Zeller a. a. O. S. 393 f.), ähnlich wie nach Aristoteles die unvollkommneren Thiergattungen statt der edleren Organe des Leibes nur ein ἀνάλογον derselben haben (ebend. S. 401 Anm. 5) oder den Pflanzen nur ein ἀνάλογον des Schlafes zukommt (de gen. an. V, 1, 778 b 34 f.). Mit dieser Beschränkung aber wird man im Sinne des Philosophen die Beseelung für die gesammte Welt anzunehmen haben, wenn auch dabei das Verhältniß, in welchem die beseelten Einzelwesen und die Gestirne zu der allgemeinen Beseelung stehen, ganz unbestimmt bleibt.

Der Dualismus, in welchem das aristotelische System gipfelt (vgl. Brandis a. a. O. III, 1, S. 114), scheint durch die Auffassung der Welt als eines lebenden beseelten Wesens für einen Augenblick überwunden zu seyn. An die Stelle des unvermittelten Gegensatzes des göttlichen Geistes und der Materie, welche jener, um Zwecke zu verwirklichen, nicht entbehren kann, und die doch nicht von ihm gesetzt ist, tritt das lebende Welt-Individuum als einheitliches Ganze. Mit ihm ist als ἀρχὴ nicht eigentlich gegeben die Bewegung und der unbewegte Anfang derselben, sondern das selbst sich selbst Bewegende als einheit-

liches Wesen, an welchen sich das Unbewegte und das Bewegte unterscheiden lassen, jedoch so, daß sie als verschiedene Seiten des Einen (Selbstbewegten) sich darstellen. Wenn es nur mit der Einheit dieses ζῷον besser bestellt wäre! Sie enthält eine Vereinigung von Gegensätzen, deren organische Zusammenfügung mehr behauptet als bewiesen ist, sofern der als unbewegter Beweger auftretende göttliche Geist der Welt doch als von Ewigkeit her „an sich" bestehend und von Ewigkeit her die aus stofflichem Substrat gebildete Welt an sich ziehend zu denken ist. Wie innerhalb dieses universalen ζῷον Materialität und Immaterialität sich gegenseitig bedingen und auf einen gemeinsamen Grund zurückführen lassen, bleibt eine offene Frage, und hiermit auch das weitere Bedenken unerledigt, wie bei solchem unvermittelten Bestehen dieser zwei Principien an einem lebenden Wesen dieses letztere überhaupt als organisches Ganze existiren könne. Wir erhalten auf solche Fragen nur die dunkle Antwort: Es ist der Materie wesentlich, nach der Form zu streben.*) Außerdem bleibt derjenige Dualismus, welcher in dem menschlichen Individuum zwischen der Seele und dem νοῦς besteht, auch in dem Universum unvermittelt. Ueber und gegenüber der Weltseele steht als völlig heterogenes Princip der göttliche Geist, der jener als Ziel des „Strebens" dient und es ist kein ausreichender Grund aufgewiesen, demzufolge diese beiden Principe ein lebendes Wesen bilden. Letztere Annahme erscheint mehr als eine subjective Combination des Denkens, denn als in dem Wesen des Objects gegründet.**)

Indem sich so bei Aristoteles das materielle Princip, das in verschiedener Abstufung im Weltgebäude auftritt, und der

---

*) Phys. I, 9, 192 a 16: ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

**) Bekanntlich hat unter Aristoteles' Nachfolgern Strato „der Physiker" diesen Dualismus zwischen dem νοῦς und dem seelischen Leben sammt der Bewegung zu beseitigen versucht, indem er nur die eine bildungsfähige und belebende Naturkraft als Grund alles Lebens und aller Bewegungen erkannte. S. Brandis a. a. O. I, III, S. 400 f.

unbewegte, im Grunde keiner Gemeinschaft mit diesem theilhaftige göttliche Geist gegenüberstehen und doch dabei das Weltganze mit diesem göttlichen Geiste als ein lebendes beseeltes Wesen aufgefaßt wird, so sehen wir in seinem Systeme trotz des entschiedenen Bestrebens, eine „theistische“ Gotteslehre zu begründen, die Keime derjenigen Weltanschauung hervorblicken, welche der Pantheismus des Spinoza in dem Satze ausspricht, es gebe nur eine Substanz mit den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens.

Recensionen.

Dilthey: Leben Schleiermacher's, 1. Band.

Zweiter Artikel.

Die Reden und die Monologen.

Der erste Theil dieser Anzeige (Band 57, Heft 2) hatte versucht, den eindringenden Untersuchungen Dilthey's über die allmähliche Entwicklung der Philosophie Schleiermacher's zu folgen, und die Einflüsse Kant's und Spinoza's, sowie die ersten Einwirkungen des Schlegel'schen Kreises bis zu dem Zeitpuncte festzustellen, wo in den Reden und Monologen eine eigenthümliche Weltanschauung im umfassenden Zusammenhange hervortritt. Indem wir jetzt dem Theile des Werkes näher treten, der diese beiden Schriften zu entfalten und zu ergründen unternimmt, finden wir uns in eine ebenso schwierige als fruchtbare Untersuchung hineingezogen. Mit der ihm eigenen tiefgehenden Gründlichkeit hat der Verfasser vor allem versucht diese Schriften zu verstehen, indem er einerseits ihre Wurzeln in dem innersten persönlichen Leben Schleiermacher's aufsucht, in seiner religiösen und ethischen Natur, aus der sie als die Frucht der bisherigen Entwicklung herauswachsen, und durch deren schöpferische Originalität ihre Grundrichtung bestimmt ist; indem er andrerseits den Hintergrund philosophischer Gedanken herauszustellen sich bestrebt, mit deren Hülfe Schl. sich das was in ihm lebte, zur

Klarheit zu gestalten und in einem großen auch wissenschaftlich gültigen Zusammenhange zu entwickeln versucht hat. Denn die rednerische Form beider Werke verhüllt zugleich das metaphysische Gerüste von Begriffen, das ihr als Halt dient, und es ist keine leichte Aufgabe, ihre Voraussetzungen in bestimmten, mit andern Ansichten vergleichbaren Begriffen und Sätzen zu fixiren, ihr Verhältniß zu verwandten und parallel laufenden philosophischen Erscheinungen scharf abzugrenzen, und so ihre Stellung im Zusammenhange der deutschen Geistesentwicklung ins Licht zu setzen. In Erfüllung dieser Aufgabe enthalten die Capitel über die Reden und Monologen, welche der Natur der Sache nach den eigentlichen Schwerpunkt dieses ersten Bandes ausmachen, eine Fülle von sorgfältigen Untersuchungen, lehrreichen Parallelen, anregenden Gedanken. Wir wenden uns vorzugsweise dem siebenten Capitel (S. 277 -- 364) zu, das zuerst „die Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen" in ihren Hauptlinien heraushebt, und sie dann durch Vergleichung mit Spinoza, Leibnitz, Platon, sowie mit den Mitlebenden, Jacobi, Fichte, Schelling, Göthe, Schlegel, Novalis zu erläutern und zu verdeutlichen versucht, worauf denn im achten bis eilften Capitel näher in Entstehungsgeschichte, Gehalt und unmittelbare Wirkung beider Werke eingegangen wird.

Es kann nicht meine Absicht seyn, die gedrängte Fülle dieses Abschnitts in einer kurzen Uebersicht durchzusprechen, oder in einer ermüdenden fragmentarischen Kritik Einzelnes herausgreifend zu bestreiten; ich hoffte dem Werke am besten gerecht zu werden, wenn ich in Betreff der Hauptpunkte im Zusammenhang die Auffassung darlege, die ich, eigene Studien zunächst nach Dilthey's Darstellung prüfend und ergänzend, gewonnen habe. Seit die folgende Ausführung entworfen wurde, ist dann Haym's schönes Werk über die romantische Schule erschienen, das ebenso darauf ausgeht, den Proceß der inneren Durchdringung der poetischen und philosophischen Elemente zu verfolgen, deren Hauptträger die Männer sind deren Kreise Schl. damals angehörte. In dem gemeinsamen Verdienste, die Geschichte der

Philosophie von Kant bis Hegel durch den ausführlichen Nachweis dieses Zusammenströmens zweier verschiedener Quellen zu bereichern und damit den wahren Gang der Entwicklung gegenüber dem Hegel'schen Schema richtig zu stellen, in den großen Hauptzügen des Gemäldes, wie in einer Menge einzelner Punkte treffen beide Werke zusammen, so verschieden sie sonst durch die ganze Anlage wie durch die schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten ihrer Verfasser sind. Beides wirkt denn auch dazu mit, daß Schleiermacher's Gestalt bei Haym, wo sie als gleichgeordnetes Glied einer größeren, durch gemeinschaftliche Tendenzen verbundenen Gruppe auftritt, einen etwas anderen Eindruck macht, als in der Biographie, die sich, so vollständig auch die Umgebung gezeichnet ist, doch in dem erschöpfenden Verständniß des Einen Geistes concentrirt. Dort treten die Züge in den Vordergrund, welche der ganzen Richtung gemeinschaftlich sind; überall springen, zuweilen verschärft durch die kräftigen Striche einer charakterisirenden Darstellung, die Aehnlichkeiten entgegen, welche die Gedanken der einzelnen Genossen als die verschiedenen Ausprägungen Eines und desselben Grundtypus, als Variationen des Einen Themas der Vereinigung von Goetheanismus und Fichteanismus erscheinen lassen. Haym's Darstellung verhält sich zu der Dilthey's wie ein Gemälde zu einem plastischen Bilde. Dort erscheint Schleiermacher von Einer bestimmten Seite aufgefaßt, in Ein bestimmtes Licht gerückt, welches die Aufmerksamkeit auf gewissen Hauptlinien festhält, während Anderes mehr angedeutet, die ganze Tiefe der Gestalt nicht vollkommen herausgearbeitet seyn kann. Hier kommen gleichmäßiger alle Seiten seiner Persönlichkeit zu ihrem Rechte, und der Darsteller führt uns sozusagen um sein Bild herum, um es unter den verschiedenen Gesichtspunkten zu zeigen, und erst aus der inneren Zusammenfassung dieser verschiedenen Ansichten das volle und ächte Bild seiner Eigenthümlichkeit entstehen zu lassen; er läßt insbesondere vollständiger und deutlicher die solide Masse seines Wesens, den inneren Zusammenhang der durch harte philosophische Arbeit gewonnenen Gedanken heraustreten. So

werden wir bei Haym manches schärfer markirt, überraschender beleuchtet finden; mancher treffenden Parallele, manchem Zuge wohlgelungener Charakteristik ohne Weiteres zustimmen können; für unsern speciellen Zweck aber bleiben wir vorzugsweise au Dilthey's Arbeit gewiesen.

Was in der bisherigen Literatur über Schleiermacher der wahren Erkenntniß der ursprünglichen Conception seiner Weltansicht im Wege gestanden ist, war der Umstand, daß man immer die späteren Ueberarbeitungen der Reden und Monologen zu Grunde legte; und doch zeigt eine Vergleichung, daß höchst bedeutsame Veränderungen in größerem Maßstabe in den Reden*), in kleinerem in den Monologen stattgefunden haben, welche die ursprüngliche Genesis seiner Ansichten verdunkeln, indem sie diese berichtigen wollen.

Halten wir uns nun zunächst an die Reden, so hat Dilthey gewiß vollkommen richtig zwei Hauptfragen in den Vordergrund gestellt: Was sind die psychologischen und was die metaphysischen Voraussetzungen derselben?

Ihr Thema selbst und seine Einführung rückt die psychologische Frage in den Vordergrund. Denn die Reden wollen

*) Auf die Wichtigkeit dieser Differenzen für die Beurtheilung der ursprünglichen Auffassung Schl.'s habe ich in meinem Programm über Schleierm. Beziehungen zum Athenäum (Blaubeuren 1861) hingewiesen. Bei dieser Gelegenheit bin ich mir schuldig gegen das summarische Urtheil Einsprache zu erheben, mit dem Haym S. 282 Anm. meine dortigen Untersuchungen für „widerlegt" erklärt. Ich hatte ausdrücklich, schon weil mir nicht einmal alles damals veröffentlichte Material erreichbar war, abgelehnt, den Ursprung der einzelnen Fragmente ausfindig zu machen, und meinen Hauptzweck dahin bestimmt, herauszustellen was in innerem Zusammenhange mit Schl. späterer Philosophie steht, und als Ausdruck für seine damalige Ansicht, oder als Keim späterer Entwicklung angesehen werden kann, ob es nun von ihm oder Fr. Schlegel herrühren mag; das Recht, die Fragmente so zu verwerthen wird Haym nicht für widerlegt halten, da sein ganzes Buch den Beweis dafür liefert. Wo ich aber bestimmte Vermuthungen über die Autorschaft aussprach, sind sie durch Dilthey's auf das Quellenmaterial gestützte Untersuchungen weit öfter bestätigt als widerlegt. Auch Dilthey hat übrigens (Denkm. S. 78) ungenau berichtet: ich habe die Fragmente über Religion theilweise Schl. zugewiesen; ich hatte S. 18 ausdrücklich gesagt, daß wohl kein einziger Satz von Schl. herrühre, was sich ebenso bestätigt hat.

ja (S. 20 der ersten Ausg.) zeigen, aus welchen Anlagen der Menschheit die Religion hervorgeht; sie wenden sich (ebendas.) an diejenigen, welche den beschwerlichen Weg ins Innere des Menschen nicht scheuen; sie behaupten (S. 37), daß die Religion aus dem Inneren jeder besseren Seele von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüthe angehört; aus seiner Organisation (S. 139) muß alles hervorgehen was zum wahren Leben des Menschen gehören und ein immer reger und wirksamer Trieb (ein heiliger Instinct S. 19) in ihm seyn soll.*)

Will man sich nun aber ein Bild des Wesens der mensch-

*) Es will mir scheinen, als hätte Dilthey bestimmter gleich von Anfang an, wie er es später S. 417 f. gethan hat, auf diesen Ausgang der Reden von der Selbstauffassung hinweisen dürfen, der sie in Betreff ihrer Methode so ganz auf den Standpunkt Kant's und Fichte's stellt, und sie durchaus in Eine Linie mit den Ansätzen von Fr. Schlegel und Novalis bringt, die Transscendental-Philosophie zur Erklärung aller großen geschichtlichen Erscheinungen des Geisteslebens so zu verwenden, daß diese aus den ursprünglichen Kräften und Thätigkeiten des Geistes construirt werden. Wenn D. dem psychologischen Abschnitt die Ueberschrift giebt: „die Mystik oder die Religion als die Form, in welcher sich dem Menschen das Universum offenbart", so wird sofort der Inhalt der religiösen Anschauung in die psychologische Betrachtung der Kräfte und Richtungen des Menschen hineingetragen. Es ist wahr, daß das Verhältniß des Universums zum Menschen in Wahrheit nicht aus der psychologischen Analyse gewonnen, sondern derselben vorausgesetzt wird; aber es ist gerade das das Charakteristische, daß zwischen der ganzen bestimmt angekündigten Anlage der Reden und ihrem Hauptergebniß diese Incongruenz besteht, die sich, nur weit weniger sichtbar, in der Dialektik wiederholt: der Unterbau der Analyse dessen was im Innern gefunden wird, will für sich den metaphysischen Oberbau nicht tragen. Haym stellt S. 422 mit Recht diesen Gesichtspunkt in den Vordergrund, wenn er sagt, die Reden seyen nichts Anderes als eine Anwendung des kritischen Idealismus auf das Gebiet der Religion, in dem doppelten Sinne, daß die einzelnen geistigen Gebiete geschieden, auf ihre unabhängigen Quellen zurückgeführt, und daß diese Quellen in dem inneren Wesen des Geistes aufgesucht werden. Nur darf das Bestreben, die Religion „rein", d. h. unvermischt mit Moral und Metaphysik darzustellen, nicht als Apriorismus bezeichnet werden; das Hauptziel der Kant'schen Kritik, das Apriorische und Empirische zu scheiden, tritt bei Schl. nicht in den Vordergrund, und nur insofern ist er auch hier Kant verwandt, als er die Religion zuerst sich aus dem Wesen jedes Menschen für sich rein von innen entwickeln läßt, ehe er die historischen Bedingungen dieser Entwicklung betrachtet. Vgl. Haym S. 439.

lichen Seele machen, das in dieser Einschau in uns selbst sich darstellen wird: so ist man in Verlegenheit, das was Schl. in dieser Hinsicht sagt zu vereinigen. Was zuerst aufstößt, ist die Ausführung der ersten Rede (S. 6 ff.), welche jede menschliche Seele, wie jedes endliche Wesen überhaupt, als das Product zweier entgegengesetzter Triebe darstellt: „Der eine ist das Bestreben, alles was sie umgiebt, an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzutheilen und selbst nie erschöpft zu werden. Jener ist auf den Genuß gerichtet, dieser verachtet den Genuß und geht nur auf immer wachsende und erhöhte Thätigkeit; er übersieht die einzelnen Dinge und Erscheinungen eben weil er sie durchdringt, und findet überall nur die Kräfte und Wesenheiten, an denen sich seine Kraft bricht; alles will er durchdringen, alles mit Vernunft und Freiheit erfüllen, und so geht er gerade aufs Unendliche und sucht und wirkt überall Freiheit und Zusammenhang, Macht und Gesetz, Recht und Schicklichkeit." Und darauf folgt die Ausführung, wie diese beiden Kräfte in verschiedenem Verhältniß durch einander gebunden sind, vom Maximum der einen bis zum Maximum der andern, und wie sie sich in verschiedener Weise durchdringen.

Es giebt kaum eine Stelle in den Reden, wo so ausdrücklich eine Theorie über „die beiden ursprünglichen Functionen der geistigen Natur" aufgestellt würde. Sie knüpfen dabei allerdings (worauf Dilthey S. 380 hinweist) in der Vergleichung mit den attractiven und expansiven Kräften der materiellen Natur an die Schelling'sche Naturphilosophie an; aber während Schelling diese nur als Gegenbild der unbeschränkten und beschränkenden Thätigkeit hinstellt, durch welche Anschauung allein möglich ist, giebt Schl. vielmehr den beiden Trieben eine durchaus practische Bedeutung, und bestimmt sie im Sinne der Psychologie der Fichte'schen Sittenlehre als Trieb auf Genuß und Freiheitstrieb. Freilich, schon in der näheren Ausführung

wird diese Unterscheidung nicht strenge festgehalten; noch merkwürdiger aber ist, daß im späteren Verlauf Schl. von dieser Theorie eigentlich gar keinen Gebrauch mehr macht, sie scheint ganz vergessen, wo er das Wesen der Religion psychologisch bestimmt, und diese scheint in den beiden Trieben nicht nur keine Stelle zu finden, sondern in geradem Widerspruch mit dem so bestimmten Wesen der geistigen Natur zu stehen;*) wie denn auch, bezeichnend genug, Schl. in der zweiten Ausgabe der Reden an die Stelle des Freiheitstriebes einen ganz anderen gebracht hat, „die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüberzustehen, die Sehnsucht hingebend sich selbst in ihm aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen" — ein nachträglicher Versuch, die Uebereinstimmung mit dem übrigen Inhalte der Reden herzustellen.

Diese Stelle beweist also zunächst nur, wohin Schl. zuerst griff, wo es galt eine allgemeine Ansicht über das Wesen des Geistes zu formuliren. Wo er nun aber auf den Ort der Religion im menschlichen Geiste kommt, stellt sich ihm derselbe anders dar.

Einfach erscheint die psychologische Eintheilung, welche S. 50 in dem (in der 2. Ausg. fehlenden) Satze ausgesprochen ist: Das Wesen der Religion ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Das Denken erscheint weiterhin als Sache des Verstandes, der die Beziehungen der Dinge unter sich, ihre Verknüpfung nach Ursachen und Zwecken sucht; das Handeln geht aus vom Bewußtseyn der Freiheit, in welchem der Mensch sich allem Uebrigen gegenüberstellt, und die Welt nach seinen Zwecken zu gestalten strebt; beide knüpfen an die endliche Natur des Menschen an, sofern sie ihn immer im Gegensatze zu Anderem betrachten. Was ist nun aber Anschauen? Es ist eine Function des Sinnes, und es entsteht, wenn der Sinn von einem Objecte

*) Diese Schwierigkeit wirkt bis in die Psychologie nach, wo das religiöse Gefühl sich in die receptive Seite der menschlichen Seele einordnen soll.

getroffen wird. Alles Anschauen (S. 55) geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird. Was ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf euch (S. 56). Anschauung ist und bleibt immer etwas Einzelnes, Abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts; sie zu verbinden und in ein Ganzes zusammenzustellen, ist schon wieder nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstracten Denkens (S. 58).

Dieser allgemeine Begriff des Sinnes, dessen Thätigkeit Anschauung ist, wird weiterhin noch nach verschiedenen Seiten erläutert. Zunächst ist er nicht ein rein passives Vermögen. Es ist (S. 147) jedem Menschen ein eigner Trieb eingepflanzt, bisweilen jede andre Thätigkeit ruhen zu lassen, und nur alle Organe zu öffnen, um sich von allen Eindrücken durchdringen zu lassen. Der Sinn (S. 148) sucht sich Objecte, er geht ihnen entgegen und bietet sich ihren Umarmungen dar; sie sollen etwas an sich tragen, was sie als sein Eigenthum, als sein Werk charakterisirt, er will finden und sich finden lassen, — während das Verstehen die Objecte als gegeben nimmt, und dem Verständigen es excentrisch ist, sich selbst Objecte machen und suchen wollen. Droht hier der Sinn die Passivität, die ihm früher zugeschrieben war, zu verläugnen und productiv zu werden — wie denn auch S. 72 vom Schaffen des religiösen Sinnes und seinen Producten die Rede ist —, so will auch das nicht Stand halten, daß er nur das Handeln der Objecte, nicht ihre Natur erkennt. Denn, im Gegensatz zum Verstehen, wird S. 149 das Wesen des Sinnes so bestimmt: er strebt den ungetheilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen; was und wie etwas für sich ist, will er erschauen und jedes in seinem eigenthümlichen Charakter erkennen; daran ist ihrem Verstehen nichts gelegen, das Was und Wie liegt ihnen zu weit, denn es besteht nur in dem Woher und Wozu... Der

Sinn in seiner höchsten Potenz befriedigt das was dem Verständigen zum Trotz ein Ganzes ist in sich selbst, d. h. was Kunst ist in der Natur und in den Werken des Menschen.

Sind nun schon damit dem, der bestimmte Grundzüge der Psychologie in den Reden sucht, Räthsel genug aufgegeben: so vermindern sich die Schwierigkeiten nicht, wenn wir weiter zurückgehend einerseits nach jenem Vorgange fragen, in welchem der Sinn von seinem Objecte afficirt wird, und andrerseits erklärt haben wollen, wie sich aus diesem Vorgange nach der einen Seite die Anschauung eines Gegenstandes entwickelt, nach der andern das Gefühl, mit welchem (nach S. 66) jede Anschauung ihrer Natur nach verbunden ist. Jener Vorgang — darin vergleichbar „dem ersten Bewußtseyn des Menschen, welches sich in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht und ihm nur das hinterläßt was es erzeugt hat" (d. h. vergleichbar der ursprünglichen Handlung des sich selbst setzenden Ich, die Bedingung alles Bewußtseyns und darum nie Gegenstand des empirischen Bewußtseyns ist) — jener Vorgang liegt jenseits unseres, unser Selbst und den Gegenstand gegeneinanderstellenden Bewußtseyns; es ist bei der sinnlichen Anschauung der Moment, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und Eins geworden sind; bei der religiösen Anschauung der Moment, in welchem das Einzelne mit dem Unendlichen Eins ist, der nur im Bilde angedeutet werden kann. Nach welchem Gesetz unserer Natur, vermöge welcher Kraft zerlegt sich nun aber dieser einfache Vorgang — diese einfache „Handlung des Gemüths" in Anschauung und Gefühl? Dadurch, antworten die Reden in einer wiederum später weggelassenen Stelle, daß das Factum sich vermischt mit dem ursprünglichen Bewußtseyn unserer doppelten Thätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden, und der bloß zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint; und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente; die einen treten zusammen zum Bilde eines Objects, die andern dringen durch zum Mittelpunkt

unseres Wesens, brausen dort auf mit unseren ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl."

Also ein ursprüngliches Bewußtseyn einer doppelten Thätigkeit ist es, woraus sich Anschauung und Gefühl entwickeln. Wie verhält sich diese Duplicität, welche später als der Gegensatz der organisirenden und symbolisirenden Thätigkeit auftritt, zu der obigen Duplicität der attractiven und expansiven Function? Es ist unmöglich, sie zur Deckung zu bringen; es ist ein anderer, und zwar der specifisch Schleiermacher'sche Schnitt durch den Kreis geistiger Thätigkeit; sowohl in der herrschenden als in der zeichnenden Thätigkeit kann die egoistische Beschränkung auf das Einzelne und Sinnliche oder die Richtung auf das Unendliche überwiegend seyn. Vermöge der zeichnenden und nachbildenden Thätigkeit entsteht nun die Anschauung eines Gegenstandes, während es das Bewußtseyn der herrschenden und nach außen wirkenden ist, vermöge dessen wir ein Gefühl haben. Darum können (S. 102) die Gefühle das Selbstthätige in der Religion genannt werden; es ist die Art, wie der Mensch seine Gegenwirkung offenbart (118); der Ueberfluß von Kraft und Trieb, der im beschränkten Hervorbringen einzelner Werke nicht verbraucht wird, strömt in diesen Gegenwirkungen gegen die Affectionen des Unendlichen aus (S. 103); nicht als Quelle von Handlungen sollen sie Werth haben, sie kommen für sich selbst, und endigen in sich selbst als Funktionen des innersten und höchsten Lebens (S. 112).

Somit gehört das Gefühl der spontanen Seite des Lebens an; es ist der Ausdruck eines ursprünglichen Triebes, sofern dieser nicht beschränkt durch ein bestimmtes Object thätig ist, sondern rein als innere Lebendigkeit angeschaut wird, welche von der vorbewußten Berührung mit einem Gegenstand erregt wird. Ebenso aber ist auch die Anschauung zuletzt Product unserer selbst; es ist die zeichnende und nachbildende Thätigkeit, welche den Gegenstand gestaltet. Nur in jenen unbeschreibbaren Vorgang fällt die Wirkung auf das Subject; das Gefühl ist die Gegenwirkung unseres spontanen Lebens und gehört demselben

Gebiete an wie die Wirkung nach außen, es ist die Aeußerung unseres ursprünglichen Triebes; die Anschauung ist die Auffassung jenes Moments durch den Sinn, durch den wir überhaupt ursprünglich Gegenstände, etwas dem Subjecte Entgegengesetztes, ein Nicht-Ich für das Bewußtseyn haben. Somit treffen wir auch hier im Verhältniß von Gefühl und Anschauung auf den Gegensatz einer unendlichen und endlichen Thätigkeit, in anderer Verbindung als der Eingang der Reden ihn dargestellt; jener Gegensatz zwischen Freiheitstrieb und Genußtrieb taucht jetzt noch einmal (S. 115) so auf, daß die spontane Thätigkeit theils als wirkliches Handeln sich willkürlich beschränkt auf bestimmte Gegenstände, theils als Gefühl unendlich, von Gegenständen unbeschränkt bleibt. (Wenn Dilthey S. 338 Schleiermacher's Darstellung so wiedergiebt, daß er ein „Gefühl des Unendlichen" entwickeln läßt, so scheint mir dieser Ausdruck, obgleich ihn Schl. wiederholt selbst gebraucht, unzulässig, wo das Gefühl von der Anschauung unterschieden werden soll; die Gefühle als solche haben kein Object, in ihnen ist nur das Ich gesetzt; wir haben es (S. 108), wenn wir vom Universum auf unser Ich zurücksehen; Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Reue u. s. f. sind keine Gefühle des Unendlichen, sondern Bewegungen unseres Lebens, welche die Anschauung des Unendlichen begleiten: „Gefühl des Unendlichen" ist von dem gegebenen Gegensatz des Gefühls und der Anschauung aus ein ungenauer Ausdruck.) Es will uns scheinen, daß diese erste (in der 2. Ausg. umgebildete) Conception in den fast unlösbaren Schwierigkeiten nachwirke, welche der spätere Begriff des religiösen Gefühls bietet; und wir möchten in Betreff des Werthes der späteren Correctur der Reden lieber dem Urtheil Dilthey's S. 380 zustimmen, der eine ursprünglich richtige philosophische Auffassung durch systematische Voraussetzungen beeinträchtigt findet, als dem Ausspruch Haym's S. 426, daß die spätere Aenderung unzweifelhaft eine Verbesserung sey. So gewiß die Psychologie der Reden höchst mangelhaft bestimmt ist, so läßt sich in ihr doch eher eine adäquate Darstellung dessen was Schl. im Sinne hat finden, als wo in

den Begriff des Gefühls das Unendliche hineingetragen werden soll.

Wenden wir uns nun aber von der allgemeinen psychologischen Beschreibung des Sinnes und des Gefühls zu den Gegenständen der Anschauung, um zu verstehen auf welche Weise aus dem beschriebenen Vorgang eine Anschauunng des Universums sich entwickelt: so tritt uns zunächst eine Schwierigkeit entgegen in der Unvergleichbarkeit dessen, was dem Sinn im Einzelnen zugemuthet wird anzuschauen. Denn wenn wir sehen, wie (S. 55 f.) der Sinn für das Universum mit dem Gesichtssinn unter den Einen Begriff des Sinnes zusammengefaßt wird; wenn (S. 165 f.) die Richtungen des Sinnes unterschieden werden, die eine nach innen zu auf das Ich selbst, die andere nach außen auf das Unbestimmte der Weltanschauung, und eine dritte die beides verbindet, indem der Sinn in ein stetes Hin und Herschweben zwischen beiden versetzt, wahrhaft nur in der unbedingten Annahme ihrer innigsten Vereinigung Ruhe findet, die Richtung auf das in sich Vollendete, auf die Kunst und ihre Werke: so fragen wir billig, worin denn psychologisch das Gemeinsame der Processe liegt, durch welche ein sinnliches Bild für das Auge, die Anschauung meiner selbst und der Welt, und der Genuß eines Kunstwerks als eines Ganzen, in welchem Ich und Welt vereinigt sind, entsteht, und wie sich zu all dem das Wichtigste, die Anschauung des Universums verhält? wie derselbe „Trieb anzuschauen" hier auf Endliches dort auf Unendliches geht, in welchem Sinne überhaupt das Universum Gegenstand der Anschauung ist?

Es ist wahrlich nicht leicht zu sagen, was der denn eigentlich sieht, der in einem bestimmten Momente — denn die Anschauung ist etwas Einzelnes — das Universum anschaut, und wie sich diese Anschauung und ein zugehöriges Gefühl aus den oben aufgezeigten Factoren erklärt.

Versuchen wir zunächst den Gehalt dieser Anschauung uns zu verdeutlichen: so stört, daß „Universum" nicht bloß als Bezeichnung des Gegenstands einer Anschauung auf-

tritt, sondern zugleich als Bezeichnung eines Begriffs. Denn die Reden lehren S. 41, — wieder in einer später geänderten Stelle — daß Metaphysik und Moral mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältniß des Menschen zu ihm. Die Metaphysik (S. 42) classificirt das Universum und theilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen was da ist nach, und deducirt die Nothwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze; — die Moral entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie will aus Kraft der Freiheit es fortbilden und fertigmachen (S. 50). Beide sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seyns und Ursache alles Werdens; die Metaphysik will aus dem einfachsten Begriff der endlichen Natur des Menschen und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit mit Bewußtseyn bestimmen, was das Universum für ihn seyn kann, und wie er es nothwendig erblicken muß; die Moral muß ihn ebenso als Person mit bestimmten Kräften voraussetzen (S. 51).

Für Metaphysik und Moral also kann das „Universum" nichts anderes bedeuten als was das Wort zunächst sagt, den Inbegriff aller Dinge, die für den endlichen Menschen Gegenstand seines Wissens und Handelns sind; die selbst endlich sind, weil sie nur im Gegensetz gegen den Menschen gedacht werden.

Die Religion unterscheidet sich dadurch, daß sie denselben Stoff anders behandelt, ein anderes Verhältniß des Menschen zu ihm ausdrückt. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen" (S. 50); und wenn wir nun fragen, wodurch sich denn das angeschaute Universum von dem gedachten der Metaphysik und Moral unterscheidet, so liegt die Antwort darin, daß nur in der Anschauung im Endlichen das Unendliche ergriffen wird; „sie will im Men-

schen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung (S. 51); alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion (S. 56).

Damit sind wir zu der Frage gekommen: Wie ist diese Darstellung des Unendlichen im Endlichen möglich? in welchem Sinne läßt sich das Unendliche im Endlichen anschauen? In der Beantwortung dieser Frage liegt die Metaphysik der Reden; und Dilthey hat in scharfer Begriffsanalyse mit umsichtiger Vollständigkeit die verschiedenen Gesichtspunkte, welche das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen bietet, innerlich zu verknüpfen gesucht, um auszuscheiden, welche derselben Schleiermacher fremd, welche ihm eigen sind.

Was uns zunächst in den Sinn kommt, wenn wir die Begriffe des Endlichen und Unendlichen nebeneinanderstellen, ist ihr Gegensatz: im Unendlichen ist die Endlichkeit des Endlichen negirt. Gerade bei diesem begrifflichen Gegensatz aber verweilt Schl. am wenigsten. Wohl sagt er, alles Endliche bestehe nur durch die Bestimmung seiner Gränzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen; wohl betont er wiederholt den hervorstechendsten Zug der Endlichkeit, die Vergänglichkeit, die ewige Gährung einzelner Formen und Wesen (S. 51), das geräuschlose Verschwinden des einzelnen Daseyns im Unermeßlichen (S. 52), die gegenseitige Zerstörung des einen durch das andere (S. 64), die vorübergehende Erscheinung des endlichen Lebens (S. 92); und diese Vergänglichkeit trifft nicht nur das im strengsten Sinne Einzelne, auch die Menschheit ist nur eine einzelne vergängliche Form (S. 122).

Aber solche Aeußerungen sind gelegenheitlich; er nimmt nicht, wie in dem Aufsatze über Spinoza, den dialektischen Gang, von der Betrachtung des Flusses der endlichen Dinge zur Nothwendigkeit des Einen Unendlichen sich zu erheben; darum weist er alles, was bloß räumliche Endlichkeit und Unendlichkeit betrifft, aus dem Kreise seiner Gedanken hinaus und

braucht es höchstens als Symbol, darum ist auch die Ewigkeit des Unendlichen gegenüber der Vergänglichkeit des Einzelnen kein hervorstechender Gedanke, und nur das wird betont, daß im Unendlichen alles Endliche ungestört neben einander stehe — was nach Dilthey's richtiger Erklärung nur insofern seyn kann, als das Endliche, in seinem Wesen aus dem Zeitverlauf herausgehoben, bloß nach seinem idealen Gehalte betrachtet wird.

Die Gesichtspunkte, die in den Vordergrund treten, sind hauptsächlich drei. Das Endliche ist einmal integrirender Theil eines unendlichen Ganzen; es ist andrerseits in sich selbst schon, in seiner Beschränktheit, unendlich, eine Darstellung des Unendlichen; es ist drittens hervorgebracht vom Unendlichen, das in ununterbrochener Thätigkeit begriffen die einzelnen Formen hervorbringt, den einzelnen Wesen abgesondertes Daseyn giebt; das insofern mit einem Künstler verglichen werden kann, der einzelne Gestalten denkt.

Die Conception aber, durch welche diese drei Gesichtspunkte innerlich verknüpft und ihre Zusammengehörigkeit verständlich wird, ist die, das Unendliche selbst als Einheit entgegengesetzter Kräfte zu fassen, die, in unendlich mannigfaltiger Combination durcheinander gebunden, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Wesen hervorbringen und erklären. So ist die Einheit in der Vielheit, die Harmonie in der Mannigfaltigkeit, die Darstellung des Unendlichen in jedem einzelnen Endlichen begreiflich. Und das Gebiet, in welchem dieses Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen uns verständlich und durchsichtig vorliegt, ist kein anderes als das des Geistes, wie er in der Menschheit uns in concreter Wirklichkeit gegeben ist.

In der Betrachtung der Natur geht die Anschauung des Unendlichen im Endlichen erst da auf, wo wir an der Hand der Chemie die ewigen Gesetze erkennen, nach denen die Körper selbst gebildet und zerstört werden, sehen, wie Neigung und Widerstreben Alles bestimmt und überall ununterbrochen thätig ist, wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar und relativ ist, und alle Individualität nur leerer Name. Darin

daß Alles so künstlich zusammengesetzt und verschlungen, und doch in tausend verschiedenen Gestalten das Gleiche ist, darin offenbart sich der Geist der Welt; wer die Körper so auffaßt, findet in allem Daseyn nichts als ein Werk dieses Geistes, ihm ist alles Sichtbare wirklich Welt, von der Gottheit durchdrungen und Eins.

Diese Anschauung aber stammt ursprünglich aus dem Innern des Gemüths her; von ihm nimmt die Religion die Anschauung der Welt; im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das Innere wird erst das Aeußere verständlich. Aber diese Auffassung des Innern kann nicht beim Individuum stehen bleiben; sich selbst versteht nur, wer in sich die Menschheit findet.

So ist denn das Verhältniß der Menschheit zum einzelnen Menschen die greifbare und concrete Gestalt, in der wir das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen anschauen können. „Die unendliche Menschheit ist unermüdet geschäftig sich selbst zu erschaffen, und sich in der vorübergehenden Erscheinung des menschlichen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen;" der Genius der Menschheit erscheint als der vollendetste und universellste Künstler, der die großen historischen Bilder componirt, in denen jedem Einzelnen seine bestimmte Stelle angewiesen ist. Die Unendlichkeit des Universums erscheint als die unendliche unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Individuen, die sich gegenseitig zur vollkommenen Darstellung der Menschheit ergänzen (S. 91 ff.). Die Einheit aller Individuen aber und die Unendlichkeit in jedem Endlichen wird darin deutlich, daß jeder Einzelne in seiner individualen Eigenart doch die ganze Menschheit in sich darstellt. „Ihr selbst seyd ein Compendium der Menschheit, Eure Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinne die ganze menschliche Natur, und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als euer eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich." So vollendet sich die Anschauung des Unendlichen, indem der Sinn von der liebevollen Anerkennung fremder Eigenthümlichkeit

ins eigene Innere zurückkehrt, dort alle die mannigfaltigen Grade menschlicher Kräfte, und alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen als festgehaltene Momente des eigenen Lebens entdeckt (S. 98 f.). So kann die dritte Rede (S. 166) den umgekehrten Weg nehmend sagen: Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab was nicht euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinn, und je mehr Ihr euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch stehen, desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch.

Einheit des Unendlichen und Endlichen, Anschauen des Unendlichen im Endlichen sind also zuletzt dadurch möglich, daß ein Leben von unendlicher Fülle, das in sich selbst Einheit entgegengesetzter Kräfte ist, diese Kräfte in unendlich mannigfaltiger Mischung verbindet und so die besonderen Eigenthümlichkeiten schafft, in deren jeder selbst ein unendliches Leben, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Entwicklungsmomente gesetzt ist; und nur sofern ein Aehnliches in der Natur stattfindet, ist auch sie ein Ausdruck des Unendlichen. Das ist jene Theorie die der Eingang der Reden (S. 5 ff.) andeutet, deren bestimmte psychologische Fassung vergessen wird, deren metaphysischer Sinn aber jetzt in seinem vollen Lichte erscheint. Was ist aber dieses Unendliche, wenn wir ihm einen Namen geben wollen, anderes als das absolute Ich mit der Duplicität seiner Thätigkeiten, das im endlichen Ich Quelle des Bewußtseyns in seiner Duplicität und Einheit wie der Unendlichkeit des geistigen Lebens ist? Wodurch unterscheidet sich das unendliche Bewußtseyn, von welchem ein Theil sich losreißt wenn ein Individuum entsteht, vom Universum? Wodurch unterscheidet sich diese Conception von derjenigen, welche Schelling in seiner Schrift vom Ich als Princip der Philosophie niedergelegt, wodurch er der Substanz Spinoza's das Ich substituirt hatte? Wodurch die Auffassung der Natur von der Idee, daß auch diese ihrem Wesen nach dasselbe sey, Einheit derselben Gegensätze, nur erstarrter Geist?

Zumal wenn wir hinzunehmen wie über die Menschheit hinausgegangen wird. Für uns ist die Menschheit zunächst das Universum, der allgemeine Menschengeist das Unendliche gegenüber dem einzelnen Menschen, aber die Menschheit ist nur eine einzelne vergängliche Form des Universums, Darstellung einer einzigen Modification seiner Elemente, sie verhält sich zum Universum wie die einzelnen Menschen zu ihr. Ueber sie hinaus giebt es nur Ahnungen des wahrhaft Unendlichen. Aber enthält dieses nicht dieselben Elemente, nur in anderer Modification? ist der Geist der Welt dem Wesen nach nicht doch dasselbe was der Geist der Menschheit, nur seiner irdischen Bestimmtheit entkleidet? So sagen auch die Monologen (1. Ausg. S. 24): Mein Wesen kann ich nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermeßliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren? Es ist also, wo S. 81 und 86 vom Geist der Welt die Rede ist, der das Ganze beseelt, und von seiner Erkenntniß in dem Bestehen der Körper durch entgegengesetzte Kräfte, der „Geist" im wörtlichsten Sinne zu nehmen; alles was wahrhaft ist, ist es dadurch, daß es dasselbe ist, was Ich.

Dahin weist nicht nur der Preis der Mystik S. 158 f., sondern noch deutlicher S. 171 die Weissagung der Auferstehung der Religion, wenn Selbstanschauung und Weltanschauung in Ein Bett geleitet werden, wenn die Philosophie den Menschen nicht nur als Geschöpf, sondern als Schöpfer zugleich kennen lehrt, wenn „eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, alles außer ihm nur ein anderes in ihm, alles der Widerschein seines Geistes ist, wie sein Geist der Abdruck von allem ist; wenn die Physik den Menschen lehrt, sich als innerstes Centrum und äußerste Grenze der Natur zu finden, unter allen Verkleidungen dasselbe zu erkennen und nirgends zu ruhen als in dem Unendlichen und Einen".*) Ja diesen Gedanken leiht er selbst Spi-

*) Ich halte es nicht für richtig, wenn Dilthey S. 304 die Weltansicht

noza (ähnlich wie Schelling gesagt hatte, Spinoza's Absolutes sey eigentlich Ich), wenn er sagt: in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war.

Nur so ist es begreiflich, wie Schl. zugleich so entschieden — worauf Dilthey mit Recht Gewicht legt —, im Gegensatz gegen Kant, die wahrhafte Realität des Endlichen überall voraussetzen, und vor allem den geschichtlichen Verlauf der menschlichen Culturentwicklung als ein großes Weltdrama darstellen kann, und doch auf der andern Seite nirgends dem idealistischen Standpunkt widerspricht, so daß von dieser Seite die Monologen ohne Riß und Fuge anschließen können. Die Wirklichkeit der menschlichen Individuen, ihres Bewußtseyns, ihres Ichs ist eine volle und reale; die Realität der äußeren Welt bleibt (worauf Dilthey S. 317 richtig hinweist) in einer gewissen Schwebe zwischen Ichphilosophie und Naturphilosophie; ich möchte darum nicht mit Dilthey S. 342 sagen, daß Schl.'s metaphysische Grundansicht Fichte's Bestimmung des Unendlichen als des rein Geistigen verneine.

Der „höhere Realismus" aber, welchen die Religion den vollendeten und gerundeten Idealismus ahnen läßt, ist, in der Sprache dieses ausgedrückt, nichts als ein andres und consequenteres Verhältniß des absoluten und empirischen Ich. Fichte

---

der Reden mit dem Gegensatz der Religion gegen die Transscendentalphilosophie und die speculative Physik einleitet. Wohl wird die Transscendentalphilosophie in der zweiten Rede mit zur Metaphysik gerechnet und der Religion entgegengestellt, aber ebenso bestimmt betont die dritte S. 170 die Verwandtschaft derselben mit der Religion, ihren Beruf, die neue Auferstehung der Religion herbeizuführen. Dort hat er die Transscendentalphilosophie in der bestimmten Form der Fichte'schen Lehre im Auge, hier ihren Geist, den Gedanken, daß der Mensch nicht nur Geschöpf sondern auch Schöpfer sey, und darum in sich das Universum finden könne; ebenso ist die speculative Physik, durch welche Selbstanschauung und Naturanschauung in Ein Bett geleitet werden, eine Quelle der Anschauung des Unendlichen. Haym kann sich S. 420 auf diese Stelle berufen, um den Standort, auf den sich der Redner stellt, ganz innerhalb des romantischen Kreises zu verlegen der die neue Philosophie als die seinige anerkennt.

setzt eine unvollziehbare Einheit des einzelnen Bewußtseyns mit seinem unendlichen Grunde, wenn er im Wollen des empirischen Ich die Unendlichkeit und Absolutheit des Ich finden will, sie also zuletzt immer nur als etwas das seyn soll, nicht als etwas das ist fassen kann; das bewußte Wollen des einzelnen, persönlichen Ich, sein Freiheitsbewußtseyn ist ebenso nur möglich durch seine Beschränktheit, wie seine Anschauung; soll in diesem unmittelbar die unendliche Thätigkeit anerkannt werden, so wird „das Universum vernichtet indem es gebildet werden soll", zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit. Die Moral, das ist seine Kritik Fichte's, hat im Menschen ebenso nur ein endliches Wesen wie die theoretische Philosophie des Bewußtseyns; das absolute Ich liegt ebenso hinter dem einzelnen Wollen des einzelnen Subjects wie hinter seinem Wissen.

Das wahre Verhältniß des empirischen Subjects und seines absoluten Grundes wird nur da erfaßt, wo die Einsicht ist, daß die ganze Personalität mit ihrer Einheit und Wechselbeziehung von Wissen und Wollen nur die Erscheinung einer unendlichen Einheit ist; die wahre intellectuale Anschauung vollzieht sich nicht so, daß der Philosoph in dem Wollen und Streben seines endlichen Ich das unendliche sich selbst setzende absolute Ich ergreifen könnte, nicht in Form der Transscendentalphilosophie, sondern nur in Form der religiösen Anschauung, welche das Unendliche der endlichen, verschwindenden Form des Bewußtseyns ebenso entgegengesetzt, wie sie es als in ihm wirksam anschaut; die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem kann nie in der Weise des Wissens, sondern nur in der der Anschauung, auf mystische Weise geschehen. So ist Schleiermacher's Unendliches aufs genaueste mit Schelling's absolutem Ich, seine religiöse Anschauung mit der intellectualen Anschauung verwandt, welche die Schrift vom Ich als Princip der Philosophie, und die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus aufstellen; so zeigt sich hier die Grundanlage der Dialektik, welche den Primat der practischen Vernunft aufhebend,

Wissen und Wollen als im Gegensatz stehend vollkommen gleich stellt.

Kehren wir nun, nachdem wir den Gehalt der Anschauung festgestellt, zu der psychologischen Frage zurück: Was ist es in der menschlichen Geistesorganisation, was diese Anschauung so wie die Reden sie beschreiben, als einzelne Wahrnehmung, erklärt?

Wollen wir in diese psychologische Genesis der Anschauung des Unendlichen eindringen, so gilt es zweierlei zu begreifen: einmal wie in einem gegebenen Moment das Universum das endliche Subject afficiren könne und was unter dieser Affection zu verstehen sey, und dann vermittelst welcher Kraft aus dieser vor dem Bewußtseyn liegenden Affection die Anschauung des Unendlichen in einem bestimmten Moment sich entwickle.

Das erste ist leicht zu begreifen. Da alles Endliche an sich nur eine bestimmte Bindung der Kräfte des Unendlichen ist, das einzelne Bewußtseyn selbst in ihm wurzelt, so ist jener Moment des Einsseyns, der als die ursprüngliche Wirkung dargestellt wird, mit der Natur des Endlichen selbst gegeben; es ist im Grunde nur ein Handeln des Universums auf sich selber, ein neuer Lebensmoment des unendlichen Ganzen das in ununterbrochener Productivität begriffen ist; immer ja muß sich das endliche Bewußtseyn aus der ursprünglichen Einheit mit dem unendlichen losreißen, um sich als eigenes hinzustellen, und wir haben nichts vorauszusetzen als was überall vorausgesetzt, nie abgeleitet ist, die verendlichende Thätigkeit des Unendlichen, das Daseyn endlicher Wesen überhaupt.

Aber wodurch nun aus diesem Moment, der als ein einzelner in der Zeit immer nur durch Berührung mit einem andern Endlichen herbeigeführt werden kann, für das einzelne Bewußtseyn das Unendliche gegenständlich, ein Object wird, dafür haben wir zuletzt psychologisch keine andere Erklärung als den Trieb anzuschauen, der sich auf das Unendliche richtet (S. 65), die Begierde das Unendliche anzuschauen (S. 54), den Instinct für's Universum (S. 114), die Sehnsucht nach einer Welt (S. 88). Sie äußert sich als Liebe, vermöge der der

Mensch, über sein Für-sich-seyn hinausgehend, die Menschheit sucht und findet (S. 89); als heilige Sehnsucht, die um so stärker ist, je mehr einer durch die bestimmteste Bildung und Individualität isolirt ist (S. 122); aus ihr stammt die geheime unverstandene Ahnung, welche junge Gemüther über den Reichthum dieser Welt hinaustreibt, zu einem Wunderbaren, Uebernatürlichen, Ueberirdischen, und sie mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich etwas anderes suchen läßt, was sie ihm entgegensetzen können (S. 145). So findet also der Sinn das Unendliche nur weil er es sucht; er findet es indem ihm in der Liebe zu andern die Schranken der isolirenden Persönlichkeit durchbrochen werden, und so die Ahnung ihrer wie der eigenen Unendlichkeit aufgeht, indem er sich bewußt wird, daß in ihm selbst mehr ist als Endliches und Entgegengesetztes, und er damit zugleich das Verständniß für dasselbe Unendliche gewinnt, das in allem andern Daseyn lebendig ist. „Im innern Leben bildet sich das Universum ab." Und so kann es ganz gleichbedeutend seyn, daß wir unserer Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums uns bewußt sind, und daß wir ihres reinen Ursprungs aus unserem Innersten gewiß sind (S. 120). Es ist das Unendliche im endlichen Subjecte selbst was in diesem Triebe sich äußert und nach Selbstanschauung ringt.

Damit ist aber Eine Schwierigkeit nicht gehoben, die entsteht, wenn wir den Gehalt der Anschauung des Unendlichen mit der Forderung vereinigen sollen, dasselbe ganz in einem einzelnen, von andern ganz unabhängigen Momente der Wahrnehmung zu haben. Denn da in der Anschauung des Unendlichen zugleich die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelnen in ihrer Harmonie, die Zusammenfassung der Theile zu einem Ganzen liegen soll: so muß die volle und wahrhafte Anschauung des Unendlichen doch durch den Blick auf diese Mannigfaltigkeit, durch den Gedanken dieses Ganzen bedingt seyn, den es unmöglich ist in Einen Act, in eine „einzelne Wahrnehmung" zusammenzudrängen. Damit hört aber die Möglichkeit der Unmittelbarkeit der Anschauung auf; sie muß psychologisch theils

durch vorangehende Anschauungen, theils durch Denken vermittelt seyn; und diese Vermittlung bricht sich, in scheinbarem Widerspruch mit der Theorie des Sinnes, hauptsächlich an zwei Stellen Bahn. Einmal da wo S. 166, damit das Unendliche aus der Selbstanschauung hervorgehe, gefordert wird: Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab was nicht Euer Ich ist u. s. f. — worunter doch nur eine Thätigkeit des abstrahirenden Denkens verstanden werden kann; und noch mehr, wo S. 126 von den Stufen der Religion und wo, in der fünften Rede, von der Religion gehandelt wird, welche die Religionen selbst als ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Welt-Geistes anschaut. Denn dort kommt es auf die „Idee vom Ganzen und Unendlichen" an, welche je nach seiner Bildungsstufe der Mensch hat; die höchste Stufe der Religion ist dadurch bedingt, daß das Universum sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, und so erst seinen Namen verdient; hier kommt es darauf an, die ganze Geschichte der Welt zusammenfassend sie religiös aufzufassen unter den Gesichtspunkten des Verderbens und der Erlösung, der Feindschaft und der Vermittlung. Wohl wird auch diese systematische Fassung des Universums von dem „Sinn fürs Universum" abhängig gemacht; aber dieser Sinn tritt eben damit aus der Beschränkung auf den einzelnen Moment heraus; nicht bloß in diesem und jenem Einzelnen, sondern in allem Einzelnen, sofern es als systematisches Ganzes betrachtet wird, das Universum zu erkennen, ist seine Aufgabe. So stellt er sich nicht mehr der Philosophie gegenüber, sondern er tritt an ihre Stelle als eine das Ganze umfassende Weltanschauung, neben welcher jene überflüssig zu werden droht. Damit verliert er aber vollends alle psychologische Bestimmtheit; „Sinn" ist ein Schlagwort von polemischer Bedeutung, um in Einem alles das zu bezeichnen was den bisherigen philosophischen Systemen fehlt, wofür die Aufklärung mit ihrem Verstehenwollen kein Organ hat, Fähigkeit künstlerischer Auffassung, Liebe, für welche keine bisherige Psychologie oder Ethik einen Raum hat, liebevolles Sich

Hineinversetzen in anderer Denk- und Empfindungsweise, Phantasie und Gefühl; es ist, wie Haym S. 441 treffend bemerkt, der Protest gegen die Scheidung aller Vermögen, die doch in Wahrheit in unauflöslicher Verknüpfung zusammenwirken. Gerade die Unbestimmtheit des Worts aber ist der Beweis, daß aus dem vollen persönlichen Erlebniß heraus diese „Anschauung des Universums" gezeichnet ist; daß die philosophirende Reflexion noch nicht das unmittelbare Gefühl zersetzt hat, in dieser Weltanschauung Ein Ganzes, die unmittelbare Wirkung Eines geistigen Vermögens zu haben.

Die Verdrängung der Philosophie durch die Anschauung vollzieht sich zunächst nach der ethischen Seite, in den Monologen.

Wenden wir uns noch kurz zu diesen: so hat Dilthey vor allem Recht, S. 450 die Weltansicht derselben durch eine Stelle der Reden zu bezeichnen; denn ihr Hintergrund ist vollkommen derselbe und nur darum leichter erkennbar, weil sie sich viel näher an die Sprache des Idealismus halten, freilich ihre Abweichung von ihm dadurch ebenso verhüllen, wie die Reden ihre Verwandtschaft mit ihm durch den Lieblingsausdruck Universum verhüllt hatten. Es sind nicht zweierlei Anschauungen, sondern dieselbe, durch welche der Mensch die Anschauung des Unendlichen hat, und durch welche er das wahre Wesen des Geistes, die Menschheit, die Freiheit in sich erkennt; es ist derselbe Act, durch welchen die Reden verlangen, mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu seyn in einem Augenblick, und die Monologen behaupten im Reiche der Ewigkeit zu seyn, so oft der Blick sich in's innere Selbst zurückwendet; sich seines wahren Wesens, und seiner Beziehungen zu dem Ewigen und Unendlichen, der Gottheit in uns bewußt werden, ist auch für die Monologen dasselbe, wie Freiheit und Unendlichkeit. Wenn in den Reden das Ich ein Bild des Universums ist, so wenden auch die Monologen S. 23 das Verhältniß des Einzelnen und Vielen zum Einen, das die Reden S. 64 lehren, fast mit denselben Worten auf das Ver-

hältniß der einzelnen Acte zum Ich an. Wenn die Monologen S. 15 entschiedener idealistisch zu sagen scheinen: Was sie Welt nennen ist mir Mensch, was sie Mensch nennen ist mir Welt; mir ist der Geist das erste und einzige, denn was ich als Welt erkannt, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffner Spiegel; wenn (S. 25) ich in der Selbstbetrachtung des Geistes Handeln anschaue, das keine Zeit verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft, — so haben wir oben die entsprechende Anschauung der Reden angeführt; wo die Reden Universum setzen, sagen die Monologen Geist; wenn S. 16 der Stoff nur gelten soll als Leib der Menschheit, ihr gegeben daß sie ihn beherrsche und alle seine Theile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zeichne, so weisen die Reden aus demselben Grunde jeden Uebergang von der Betrachtung einer Natur, welche der Mensch in immer steigenden Maße beherrscht, zur Religion ab. Wenn S. 16 steht: „mein freies Thun jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir aus auf sie:" so erläutert das nur, was wir oben gefunden, daß auch Sinn und Gefühl jedes in seiner Weise zuletzt selbstthätige Aeußerungen des geistigen Lebens sind.

In Einem fundamentalen Punkte freilich scheint ein Widerspruch herauszutreten — da wo der Ursprung des individuellen Geistes begriffen, das Daseyn der einzelnen menschlichen Individualität erklärt werden soll. Für die Reden fällt vor das Bewußtseyn, die Freiheit und Persönlichkeit die Handlung des Universums, welche seine Kräfte auf eigenthümliche Weise bindet, und dadurch eine bestimmte Form der Menschheit als nothwendiges Ergänzungsstück der andern aus seinem Schoße hervorgehen läßt; für die Religion ist darum alles was ist nothwendig (S. 65); jenseits seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das seyn muß was er ist, er wolle oder wolle nicht (S. 51. 52). So unbegreiflich wie die Entstehung einer individuellen religiösen Anschauung ist, in der zum erstenmal ein Gemüth vom Uni-

versum begrüßt und umarmt worden ist, so weist auch jedes endliche Wesen überhaupt auf jene Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen als auf seinen Ursprung zurück, auf jenes unbegreifliche Factum, über welches hinaus Ihr die Reihe des Endlichen nicht weiter verfolgen könnt, und wobei eure Phantasie Euch versagt, wenn Ihr es aus irgend etwas Früherem, es sey Willkühr oder Natur, erklären wollt (S. 267).

Dem gegenüber führen nun die Monologen in bestimmten Aeußerungen die einzelne Individualität auf eine That der Freiheit zurück. Wo S. 39 das Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit dem Bewußtseyn der allgemeinen Vernunft als das Höhere gegenübertritt, da besteht es darin, die Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt hat, zu schauen und zu verstehen; S. 40 ist die Offenbarung der Menschheit in einer unendlichen Fülle eigenthümlicher Darstellungen ein Soll, der Gedanke an dieses Soll erhebt zu einem Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, und die freie That, die ihn begleitet, versammelt und verbindet zu einem eigenthümlichen Daseyn die Elemente der menschlichen Natur. Und am schärfsten sagt S. 103: Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste That, nur was ich aufgegeben als ich bestimmte was ich werden wollte, das nur kann ich nicht; nichts ist mir unmöglich, als was jenen Willen, wie er einmal gesprochen hat, rückgängig machen müßte. Haben wir hier nicht die intelligible That, die den empirischen Charakter bestimmt? Widerspricht das nicht dem Satze der Reden, daß Jeder seyn muß was er ist, er mag wollen oder nicht?

Dilthey findet (S. 315 Anm.) wenigstens in den zwei Stellen S. 103 u. 39 den Gedanken eines metaphysischen Willensactes als Ursprungs unserer Individualität zweifellos ausgesprochen, während S. 40 doppelt erklärt werden könne; Haym S. 540 sieht ohne Bedenken in den Monologen einen intelligibeln Act freier Selbstbestimmung gelehrt, den Determinismus im Lichte der Freiheit verklärt. Wenn ich die Aussprüche der

Monologen im Zusammenhange erwäge, so scheinen sie mir, in ausdrücklicher Wiederholung der idealistischen Formeln, denselben doch einen andern Sinn unterzulegen. Der Boden, auf dem diese Sätze sich bewegen, ist das allmähliche Hindurchdringen zur Selbstanschauung, zum Bewußtseyn des Geistes als unseres wahren Wesens. Von der Vervollkommnung der Selbstanschauung hängt ab, als was der Mensch sich betrachtet, was er seyn will, was er also wirklich ist; durch sie allein vermag er „jeden Moment in ein höheres freieres Leben zu verwandeln." Wer in der sinnlichen Betrachtung stehen bleibt, wer „statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äußere Erscheinung kennt und sieht, der bleibt der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sclave." Ueber diese Unfreiheit erhebt sich, wer die Menschheit in sich anschaut, und zugleich menschlich handelt; denn beides steht in innerer und nothwendiger Verbindung, Thun und Schauen. „Ein einziger freier Entschluß gehört dazu ein Mensch zu seyn; wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben; wer aufhört es zu seyn, ist's nie gewesen." Diesen „freien Entschluß" verlegen nun aber die Monologen S. 35 f. unzweifelhaft in einen bestimmten Moment des zeitlichen Lebens: „mit stolzer Freude denk' ich noch der Zeit u. s. w.... die Freiheit löste die dunkeln Zweifel durch die That." Ganz analog aber dieser ersten Erhebung zum Bewußtseyn der Menschheit ist die zweite zum Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit. „Schwer und spät" gelangt der Mensch zu diesem Gedanken, der ihn emporhebt und sondert von dem Gemeinen und Ungebildeten; und „die freie That, die ihn begleitete, hat um sich versammelt und innig verbunden zu einem eigenthümlichen Daseyn die Elemente der menschlichen Natur". Wieder also, im Verlaufe seiner Entwicklung, ein höherer Moment der Einheit des Schauens und Thuns; indem er sich als eigenes Wesen erkennt, macht er sich zugleich durch freie That zu einem eigenthümlichen Wesen; und er kann (S. 41) zweifeln, ob er sich als eigenes Wesen aus der Menschheit ausscheiden soll, und lange kann jenes Bewußtseyn und das damit geeinigte

Wollen schwankend bleiben. Ist aber die „freie That“ vollzogen, und das ihr entsprechende Bewußtseyn stetig und ununterbrochen, so ist auch durch sie bestimmt, was der Mensch seyn muß; sie ist ebenso unwiderruflich als jener erste „freie Entschluß“; alles Handeln und Beschränken ist ihre Folge, und unmöglich ist fortan, was seinen Willen, wenn er einmal gesprochen hat, rückgängig machen würde. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille, jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens“ (S. 104). Und danach muß auch der Ausdruck S. 39 von der Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt, verstanden werden. Auch hier ist nicht von einem vorzeitlichen Acte, sondern von der freien Bejahung die Rede, welche die Anschauung eigenthümlicher Natur begleitet.

So handelt es sich überall nicht von einer intelligibeln That der Freiheit, durch die sich der Einzelne vorbewußt zu dem machte, als was er sich nachher erkennt und bethätigt, nicht um eine andere Ansicht jenes „unbegreiflichen Factums“, in welchem das Individuum aus dem Unendlichen hervorgeht; die „That der Freiheit“ ist nur das Gegenstück zu dem ersten Aufgehen der Anschauung des Unendlichen, zur Geburtsstunde einer religiösen Individualität. Der Inhalt dieser „freien That“ ist aber kein anderer, als die eigenthümliche Natur, welche die Selbstanschauung ergreift, zu bejahen, das „eigenste Bestreben der Natur“ (S. 42) zu bemerken, jeder Aeußerung der Natur zuzusehen, die eigene Bildung zu erblicken und das was man ist mit vollem Bewußtseyn im Einzelnen zu verwirklichen.

So unterscheiden sich die Monologen von den Reden nur darin, daß, was in diesen als die unwillkürliche gleichsam durch Inspiration herbeigeführte Entwicklung der Anschauung, als Thätigkeit des Sinnes erscheint, in jenen als eigene That der Freiheit dargestellt wird; daß das Leben und Handeln des Unendlichen im Einzelnen zugleich dessen eigenes Thun ist; von der geheimnißvollen Verbindung des Thuns und Schauens stellen die Reden vorzugsweise die Seite des Schauens, die Monolo-

gen die des Thuns dar; in beiden manifestirt sich das Wesen des Geistes, der seiner Natur nach Thätigkeit, Vernunft, Freiheit ist. Was von der Menschheit überhaupt gilt, daß ihre Zwecke ihr durch ihr Wesen aufgegeben sind (S. 109), das gilt von jedem Einzelnen; die religiöse Anschauung, zugleich die wahre Auffassung des Menschen als einer eigenthümlichen Darstellung des Unendlichen, wird unmittelbar zum sittlichen Princip.

Worin die Monologen den Reden widersprechen, das ist nur das Verhältniß der Moral zur Religion. Nach den Reden hatte die Moral den Menschen nur als ein endliches Wesen zu nehmen, das mit dem Bewußtseyn der Freiheit ausgerüstet den Anspruch macht das Reich derselben ins Unendliche zu erweitern; die Monologen machen auch das Bewußtseyn der Freiheit zum Ausgangspunkt alles Wollens, aber diese Freiheit ist ihnen Eins mit dem Unendlichen, die Selbstanschauung des ewigen Wesens des Geistes in endlicher Darstellung. Den Reden war ferner die religiöse Anschauung in dem Sinne eine mystische, daß darin die übrigen Thätigkeiten des Geistes zur Ruhe kommen sollten: stille Beschaulichkeit, hingegebene Betrachtung war ihnen der auszeichnende Charakter der Religion: kein Handeln sollte aus ihren Gefühlen entspringen, sondern unabhängig von ihr, in der Freiheit sollte das Handeln wurzeln. Die Monologen heben schon diesen unerträglichen Zwiespalt auf; das Bewußtseyn der Freiheit, welches die wahre Ethik zum Ausgangspunkt nimmt, ist seinem innersten Wesen nach kein anderes als die Anschauung des Unendlichen im Endlichen, Beschauung und Thun sind unzertrennlich, Ein Act nur von verschiedenen Seiten angesehen. In dem Uebergewicht, das die Monologen der Erhöhung des Bewußtseyns gegenüber der organisirenden Thätigkeit geben, tritt am deutlichsten heraus, wie sich ihre Ethik dem gegenüberstellt, was die Reden Moral nennen; auch ihr Standpunkt ist ein mystischer, es ist in ihnen eine Ueberschätzung der nach innen gewendeten Anschauung gegenüber dem Schaffen nach außen, welche erst von der systematischen Darstellung der Ethik wieder ausgeglichen wird, wie, in umfassenderer Weise,

die Dialektik dem religiösen Gefühl seine positive Stelle innerhalb der Metaphysik anweist.

Wenn wir im Bisherigen in der Darstellung des psychologischen und metaphysischen Hintergrundes der Reden das noch Unfertige und Flüssige neben der deutlich erkennbaren Grundanlage besonders betont haben, so geschah es, weil gerade daran der Proceß des Wachsthums und das Maß der verschiedenen Einwirkungen verwandter Gedankenrichtungen am ehesten mit einiger Sicherheit erkannt werden kann. Wir heben einige Gesichtspunkte hervor.

Wenn im Mittelpunkte der Reden wie der Monologen als die concreteste und faßlichste Anschauung das Verhältniß des Menschen zur Menschheit, des einzelnen Geistes zum All der Geister steht, ein Typus des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem, in welchem jedes einzelne Endliche in seiner vollkommen individualisirten Gestalt doch das Ganze, das Unendliche darstellt: so ist, worauf Dilthey zum erstenmal den vollen Nachdruck gelegt und wofür er den ausführlichen Beweis beigebracht, was ebenso Haym in mancher treffenden Ausführung herausgestellt hat, die Heimath dieser Anschauung die Poesie und die Reflexion über dieselbe, die sich zunächst unabhängig von den philosophischen Schulen entwickelt hatte. Die künstlerische Auffassung des Einzelnen ist es, einen unendlichen Werth in dasselbe zu legen; dem Auge des Dichters erscheint der einzelne Mensch als eine bestimmt individualisirte Darstellung der Menschheit, als eine bestimmte Mischung ihrer Elemente. Was Herder's universeller Sinn zuerst zum Verständniß gebracht, was Jacobi als seine Aufgabe ausgesprochen, „Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu stellen“, was Schiller der Poesie zugewiesen, der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, was Göthe in seinen Dichtungen gethan hatte, was Novalis aussprach, wenn er seine Geliebte eine „Abbreviatur des Universums“ nannte, das blickt auch überall durch die Reden und Monologen durch. Der unendliche Reichthum menschlichen Lebens

und menschlicher Kräfte, den das „Verstehenwollen" der Wolff'schen oder der empiristischen Psychologie nur verdeckt und zurückgedrängt, dem auch Kant nicht gerecht geworden war, kam von dieser Seite, die damalige Welt überwältigend, zum Bewußtseyn. Aus derselben Quelle erhielt der historische Sinn seine erste Anregung. Während für Kant so gut wie für seine Vorgänger jeder Mensch im Wesentlichen dasselbe war, und man sich höchstens darum stritt, ob er nur durch die allen gleichen Sinne eine allen gleiche Erfahrung erwerbe, oder ob zugleich eine in allen gleiche Vernunft allen a priori dieselben Gesetze der Wahrheit und Sittlichkeit dictire, war durch Winkelmann und Herder vor allen nicht nur die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Empfindungsweisen und Lebensformen, und der innere Zusammenhang der Poesie, Politik, aller Kulturelemente eine Aufgabe historischer Forschung geworden, sondern es war auch die Abhängigkeit des Einzelnen von dem Ganzen in dem er lebte, seine Stellung als bloßer Repräsentant eines National„geistes" zum Bewußtseyn gekommen. Besonders die in sich geschlossene Entwicklung der griechischen Kunst hatte so ein hinter den Einzelnen stehendes Allgemeines als den Träger der Ideen erscheinen lassen, das die Individuen als seine Organe aus sich hervorgehen läßt; und Schlegel vor allem (Dilthey S. 356) hatte diesen Gedanken, Nationen wie Geistesrichtungen als Einheiten, als Individuen zu behandeln, aufgefaßt und auf die Spitze getrieben.

So erscheint dann, indem diese Betrachtungsweise verallgemeinert wird, in doppeltem Sinne der Einzelne als Darstellung der „Menschheit;" einmal sofern durch künstlerische Auffassung in ihm das ewige Ideal der vollkommenen Menschheit erblickt wird, und dann, sofern diese als allgemeine Macht die Einzelnen als ihre Organe und Repräsentanten hervorbringt. Mitten in der Betonung der Individualität lag doch, unbewußt zuerst, ein Zug zur Vernichtung der Substantialität der Individuen in dieser Betrachtungsweise, ein historischer Pantheismus, welcher Volksgeist und Weltgeist, den Genius des Griechenthums

und den Genius der Menschheit als reale Mächte behandelte, — die Auffassung, die in der Hegel'schen Philosophie der Geschichte ihren Abschluß gefunden hat. Gerade auf diesem ästhetischen Gebiete war ebendamit zuerst der Platonismus wieder auferstanden, der die Idee zugleich als Ideal und als die hervorbringende Macht des Einzelnen betrachten lehrte, ehe man noch die Verwandtschaft Plato's mit dieser Anschauung erkannte.

Der pantheistische Zug in der Bestimmung des Verhältnisses des Einzelnen zum Ganzen, wie er durch die Reden geht, ist, in der bestimmten Gestalt wie er in ihnen erscheint, kein anderer als der einer poetischen Auffassung natürliche, welche das Allgemeine hypostasirt und personificirt, um in der einzelnen Erscheinung, zugleich sich in sie vertiefend und darüber hinausgehend, eine unerschöpfliche Fülle von Kraft gegenwärtig zu haben, und die, von phantasievoller Combination geleitet, nach allen Seiten hin die Anschauung des Einzelnen durch andere Gestalten, in denen dasselbe Prinzip lebendig erscheint, zu ergänzen und zu bereichern trachtet. Denn es ist eben das Eigenthümliche einer phantasievollen Vertiefung in das Einzelne, daß dieses ihr zu einem Proteus wird, der dem Entlegensten ähnlich sieht, daß sie es nach verschiedenen Seiten zum Symbol allgemeiner Gedanken zu erheben und damit wirklich zum Spiegel des Universums zu machen vermag. Auf abstracten Ausdruck gebracht kehrt diese Auffassung in den Sätzen der Dialektik wieder, daß dem Verhältnisse des höheren zum niederen Begriffe das Verhältniß von Kraft und Erscheinung entspricht, daß das Einzelne in sich die wirksame und hervorbringende Kraft einer ewigen Idee darstellt. „Die ewige Menschheit, die unermüdet geschäftig ist sich selbst zu erschaffen", ist keine bloß rhetorische Ausdrucksweise; die poetische Ansicht hat sich später in der platonischen Lehre von der Realität und schöpferischen Causalität des Begriffs verfestigt.

Durch diesen an Platon anklingenden Gedanken einerseits, und andrerseits durch den historischen Blick, der die Menschheit unter den Gesichtspunkt einer immer fortschreitenden Realisirung

ihres Begriffs stellt, nur im Ganzen alle Elemente der Vernunft und Sinnlichkeit wirksam und zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Combinationen und mit verschiedenen Erfolge wirksam anschaut, scheidet sich die Auffassung der Reden am bestimmtesten von der Philosophie Kant's und Fichte's und ihrer durchaus abstracten und unhistorischen Fassung des einzelnen Subjects. Die Philosophie Fichte's giebt nur die Mittel her, diese Auffassung des einzelnen Individuums und der Geschichte aus einer bestimmten Ansicht vom Wesen des Geistes zu begründen und abzuleiten; indem der allgemeine Begriff des Geistes als absoluter, in der Duplicität einer unendlichen und endlichen Function sich vollziehenden Thätigkeit hypostasirt, als hervorbringende Kraft der einzelnen Geister, als Weltgeist angeschaut wird, gelingt es den Punkt herauszustellen, aus dem das Individuum als bestimmte Bindung entgegengesetzter Kräfte zu begreifen, und so in unmittelbares Verhältniß zu diesen und ihrer absoluten Einheit zu setzen ist; und es ist dabei — worauf Dilthey in seiner trefflichen Besprechung des Verhältnisses von Schl. und Fichte besonderes Gewicht legt — Schleiermacher's eigenster Gedanke, im Begriffe der Individualität das bloß negative Verhältniß des empirischen Geistes zum absoluten aufgehoben und in ein positives verwandelt zu haben. Damit ist zugleich die poetische und platonische Auffassung auf bestimmte Weise mit der abstract wissenschaftlichen der Transscendentalphilosophie vermittelt; und diese Vermittlung läßt, dank der strengen philosophischen Schule Schleiermachers, alle die unklaren Ansätze seiner Genossen weit hinter sich, die wohl das Bedürfniß fühlten, Poesie und Philosophie in Eins zu setzen, auch die Erweiterung der ästhetischen Auffassung zu ihrer allgemeinsten Fassung, daß im Einzelnen das „Universum" angeschaut werden solle, überall im Munde führten, diese poetische Stimmung wohl auch als Religion bezeichneten, aber nicht im Stande waren, diese Ahnungen zu begrifflicher Klarheit zu gestalten.

Ob die Lectüre von Leibnitz einen unmittelbaren Einfluß auf die Hervorhebung des Individualitätsbegriffs und seine

nähere Fassung gehabt hat, wird schwer mit Sicherheit behauptet werden können. Als Schl. Leibnitz 1797 studirte, war er vollkommen befangen, er las ihn nur um ihn herabzusetzen; und ich möchte bezweifeln, ob er die Verwandtschaft seiner Individualitätslehre mit der Leibnitz'schen bemerkt und zugestanden, und nicht bloß die Differenz gesehen hat, welche die ewigen Leibnitz'schen Monaden, die in ihren Vorstellungen das Universum spiegeln, von seinen vorübergehenden Darstellungen des Unendlichen im Endlichen scheidet.

Aber wie steht es mit dem Systeme, das überall zuerst genannt zu werden pflegt, wo es sich darum handelt die Metaphysik der Reden zu charakterisiren, mit dem Spinozismus? Daß Spinoza, den Schl. unmittelbar nach Kant zu studiren unternahm, einen wesentlichen Antheil an seiner Gedankenbildung hatte, haben uns schon die früheren Aufsätze gezeigt. Zugleich ist aber auch dort schon deutlich, in welcher Weise Spinoza auf ihn wirkte; nicht so, daß er sich nun, im Gegensatze zu Kant, in ihn vertiefte, ihn als ein neues Evangelium begrüßte, in welchem er die Lösung alles dessen gefunden hätte was ihm bei Kant unerklärt blieb: sondern nur als Hülfe bei der Kritik Kant's nimmt er ihn auf, um dessen unkritische Voraussetzung über die intelligible Welt zu corrigiren. Was er in ihm sucht, ist die Lösung von Problemen, die ihm Kant aufgegeben; er findet sie nicht in dem Begriffssystem Spinoza's wie es vorliegt, denn er erkennt die Unzulänglichkeit des Inhärenzbegriffs und die Schwierigkeit des Verhältnisses der Substanz zu ihren Attributen; er nimmt nur den Gedanken der Immanenz, den Gedanken, daß es Ein Unendliches sey, als dessen Erscheinung alle Vielheit des Endlichen betrachtet werden müsse, auf, er versucht ihn zu Kant herumzubiegen, indem er — sehr gegen Spinoza's Sinn — das Unendliche als solches für unvorstellbar und nur mittelbar für vorstellbar erklärt, ohne doch seine Rechnung aufs Reine bringen zu können. Ganz auf demselben Fuße steht er auch jetzt zu Spinoza. Der Fortschritt von 1794 bis 1800 besteht nicht in einer weiteren Verfolgung jener Gedanken, in

einer zunehmenden Annäherung an Spinoza, in welchem ihm Kant mehr und mehr aufgegangen wäre; der Fortschritt besteht einerseits darin, daß er von Kant zu Fichte weiter geht, und die Form, die dieser der Transscendentalphilosophie gegeben, jetzt den Versuchen zu Grunde legt, über das Einseitige des Idealismus hinauszukommen, andrerseits in dem Aufgehen einer neuen Weltansicht unter dem Einfluß seiner romantischen Freunde. Streng genommen hat er sich damit in allen seinen Voraussetzungen vielmehr von Spinoza entfernt; je lebendiger seine Anschauung des Individuellen, je offener sein Sinn für Geschichte geworden ist, je entschiedener ihm der Geist als das eigentliche Wesen aller Dinge erscheint, desto weniger ächter Spinozismus ist in seinem Gedankenkreise. Aber nichtsdestoweniger ist er sich bewußt, in der Richtung auf Spinoza über Fichte hinauszugehen; Spinoza ist ihm der Repräsentant der Philosophie der Zukunft, aber nur indem er ihm wieder die Gedanken leiht, die ihm als die Lösung des Räthsels erscheinen, indem er das Unendliche, das er sucht, in Spinoza's Philosophie gefunden glaubt.*) So ist Spinoza ihm Symbol für eine Tendenz; der Spinoza der Reden ist nicht der historische, sondern ein idealer, recht eigentlich ein Heiliger, dessen Name die eigenen Gedanken mit einem ehrwürdigen Nimbus umgiebt; das Gefühl innerer Verwandtschaft mit der religiösen Gesinnung und Geistesverfassung, welche unmittelbar auf das Eine Unendliche zustrebt um in ihm zu beruhen, verdeckt die tiefe Kluft, welche ihre Metaphysik scheidet, auch da scheidet, wo sie sich im Ausdruck am meisten annähern. Denn, um nur dieß Eine anzuführen, wie himmelweit verschieden ist die cognitio intuitiva Spinoza's, für welche er Beispiele aus der Mathe-

*) Ganz ähnlich hat Fichte in der Grundlage der Wissenschaftslehre (S W. I, 101. 121) sich den Spinozismus zurechtgelegt, indem er ihn aus seinem Gesichtspunkt, der Unbedingtheit der praktischen Gesetze, erklärte; Spinoza's Absolutes ist ihm, recht verstanden, nur aus dem Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die practischen Gesetze des Ich entstanden.

matik nehmen kann, von der „Anschauung" der Reden, und die Behauptung Spinoza's, er habe von Gott eine ebenso deutliche Idee wie von einem Dreieck, von der Ahnung, in welche sich zuletzt die Anschauung auflöst, wo sie das schlechthin Unendliche ergreifen will? Ebenso ist „das Universum" weder, wie Haym sagt, ein Spinozistischer Name, noch deckt sich der damit bezeichnete Begriff anders als sehr ungenau mit dem der Substanz. In der That, kein einziger der specifischen Begriffe Spinoza's erscheint in den Reden; was ihnen am nächsten liegt, das Verhältniß des Begriffs zum Einzelnen, ist eben das, worin Spinoza mit Plato übereinstimmt, und die Reden sprechen davon weit mehr in platonischem als in spinozistischem Sinn.

Mit demselben, ja fast mit größerem Rechte als vom Spinozismus der Reden, kann man vom Spinozismus der Monologen reden; nur scheinbar sind Fichteanismus und Spinozismus ungleich zwischen ihnen getheilt. Oder ist ihr ethisches Princip ein anderes, als das suum esse conservare? ist ihr ethisches Ideal ein anderes, als die höchste Stufe der Erkenntniß, durch welche selbst die Passionen zu Actionen werden? Mir scheint, daß, wenn einmal von Spinozismus die Rede seyn soll, die Monologen durch eine tiefere Kluft von der Ethik Fichte's geschieden seyen als die Reden von seiner Metaphysik, daß die darin vollzogene Aufhebung des Gegensatzes von Seyn und Sollen noch characteristischer Spinozistisch wäre, als der Immanenzstandpunkt der Reden; eben darum, weil in der Ethik Spinoza's das Eigenthümliche seiner Gleichsetzung von Ausdehnung und Denken zurücktritt und in den Primat des Denkens umschlägt. Wie denn auch der Vorzug, den die „Grundlinien" der Ethik Plato's und Spinoza's vor der Kant's und Fichte's geben, in ganz anderem Sinne ernst gemeint und auf die wirkliche Verwandtschaft der ethischen Grundanschauungen gegründet ist, als die Verherrlichung der Religion Spinoza's in den Reden.

Diese Bemerkungen sind nicht gemeint, der Auffassung

Dilthey's S. 318 ff., in irgend einem wesentlichen Punkte entgegenzutreten. Er unterscheidet klar und scharf, worin Spinoza und Schleiermacher übereinstimmen, worin sie verschieden sind, er betont S. 323, daß von Schl. originalen Gedanken aus sich alle Grundbegriffe Spinoza's umbildeten. Er zeigt den wesentlichen Einfluß, den Schlegel's Conception einer philosophischen Geschichte des Geistes gehabt hat. Wenn mir seine Darstellung nichtsdestoweniger den Eindruck macht, als trete Spinoza zu sehr in den Vordergrund: so ist es zuletzt nur die Ordnung der Darstellung, in der das Verhältniß Schl.'s zu Spinoza zuerst besprochen wird; ich hätte für richtiger gehalten, dasjenige voranzustellen, wonach die Begriffe Spinoza's umgebildet worden sind.

Es hängt damit zusammen, daß jene Mängel in der Psychologie der Reden nicht ebenso erschöpfend erklärt sind wie ihre Metaphysik. Und doch scheinen sie mir eben davon herzurühren, daß in den Zusammenhang jener mit strengster begrifflicher Schärfe geführten Untersuchungen über Kant und Spinoza eine Reihe von neuen Gedanken hereinbrach, die nicht auf dem Boden streng philosophischer Forschung gewachsen waren; die einerseits aus dem Gedankenkreise der Dichter und Aesthetiker kamen, andrerseits aus dem innersten persönlichen Leben, dessen Eigenart in der Gährung der Berliner Zeit frei wurde und nach einer ihr entsprechenden Auffassung der Welt strebte, welche ihr keines der gegebenen Systeme bot. „Von innen kann die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht" — diese Worte der Monologen gelten für die damalige Weltauffassung überhaupt. Und so ist in der Unbestimmtheit der psychologischen Begriffe selbst, in der schillernden „Anschauung" ein Stück persönlicher Geschichte verkörpert; was nicht durch Begriffe und bewußtes Denken und Forschen gewonnen, was unter den befruchtenden Einwirkungen des Lebens gewachsen, aus einer unübersehbaren, von dem reflectirenden Bewußtseyn nicht entwirrbaren Verknüpfung von Erfahrungen, Anregungen, concreten Anschauungen und allge-

meinen Ideen gebildet ist, das erscheint als Erzeugniß jenes „Sinnes“, der den Reden alles leisten muß, und selbst die Ahnung des Unendlichen, auf die als die einzige Form, es in seiner ganzen Größe zu erreichen, verwiesen wird, ist das Geständniß, daß was ausgesprochen werden kann, nicht dasjenige erschöpft was gesucht wird und den Geist bewegt. Nach zwei Seiten findet das Bestreben, den religiösen Zug, der über das Endliche hinausgehend sich selbst und alles andere zu einem Höchsten und Unendlichen in Beziehung setzen will, zu verstehen und für sich selbst zu objectiviren, eine Erklärung in der es sich selbst fassen kann: Fichte's intellectuelle Anschauung zeigt das Unendliche im eigenen Ich als sein wahres Wesen, das allem einzelnen Thun und Bewußtseyn zu Grunde liegt; die dichterische Anschauung zeigt das Unendliche im Endlichen, das Ideal im Einzelnen verkörpert, und greift in der Phantasie über jede einzelne Form zu unzählig vielen andern möglichen Darstellungen hinaus. So vereinigen sich Philosophie und Poesie, die bis dahin getrennten Mächte, um das persönliche und individuelle Räthsel der Religion zu erklären; ähnlich wie die Theoretiker der Poesie in Fichte ihren Mann entdeckt hatten, der ihnen helfen sollte, die dichterische Production und das Wesen des Kunstwerks zu begreifen, so entdeckt Schleiermacher in beiden zusammen die Erklärer der Religion als eines rein innerlichen Factums, und er verschmilzt beides, indem er die innere Beziehung und gegenseitige Ergänzung zwischen Fichte's Idealismus und der Kunst faßt, wie sie, in anderem Sinn, Schelling im transcend. Idealismus verschmolzen hat. Aber der neue Gedanke erscheint jetzt wie eine Inspiration; darum setzt er sich in scharfen Gegensatz zum Denken, zu Metaphysik und Moral; darum kann er nur auf einen „Trieb anzuschauen“, auf einen „Instinct für's Universum“ zurückgehen. Die spätere Entwicklung der Dialektik wie der Psychologie hat diesen Begriff der Anschauung und den ebenso schillernden des Universums gänzlich fallen lassen; das „Universum“ ist ihr nach der Einen Seite, in der Idee der Welt, zum Ideal des vollendeten Wissens, nach der andern zur

transscendentalen Voraussetzung alles Wissens geworden, deren Wirklichkeit im unmittelbaren Selbstbewußtseyn gefühlt, aber nicht objectiv erkannt werden kann. Diese Umbildung hängt zusammen theils mit der Verwerfung der intellectuellen Anschauung als eines besonderen Organs der Philosophie und mit der volleren Rückkehr zur analytischen Methode Kant's, theils mit der engeren Beziehung, in welche die Idee des Unendlichen in bestimmterer Fassung der Einheit aller Gegensätze zu Metaphysik und Moral, zu Wissen und Wollen tritt; an die Stelle der Anschauung tritt das Gefühl, und in dessen Begriff verflechten sich jetzt zu anderen Knoten die psychologischen Räthsel des Sinnes.

Wir erwarten mit Spannung, in welcher Weise uns der Verfasser in die weitere Entwickelung der Gedanken Schleiermacher's einführen wird. Wenn es ihm gelingt, in derselben Weise sein großes historisches Gemälde zu vollenden, den inneren Zusammenhang der Dialektik, Ethik, Glaubenslehre mit den philosophischen und theologischen Bewegungen der drei ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts ebenso vollständig, ebenso gründlich, ebenso gedankenreich darzustellen: so werden wir in der Einen Gestalt Schleiermachers in voller Lebenswahrheit das „Universum" des deutschen Geistes anschauen können.

C. Sigwart.

Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit. Von Moritz Carriere. B. IV. Renaissence und Reformation in Bildung, Kunst und Literatur. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1871.

Der vorliegende Band der Carriere'schen Kunstgeschichte, deren III. Bd. wir bereits früher angezeigt haben, umfaßt einen sehr großen, höchst bedeutungsvollen Zeitraum, in welchem die Prinzipien und Keime der Neuzeit und ihres Lebens gelegt und bereits zu einer schönen Blüthe entwickelt wurden, und diesen Zeitraum schildert uns Carriere in seiner gewohnten verständnißinnigen, liebevollen und gemüthlichen Weise. Er bezeichnet mit

Recht in der Einleitung diese Periode als eine solche, in welcher der Drang nach persönlicher Selbständigkeit und rein menschlicher Bildung sich Bahn gebrochen, das Selbstgefühl, Selbstbewußtseyn und freie Wollen sich geltend gemacht und der Geist im eigenen Denken den Quell der Wahrheit sich erschlossen habe, während im Mittelalter neben den priesterlichen Satzungen und scholastischen Systemen eine feudale Standesordnung und Standesbildung herrschend gewesen sey.

Hiebei ist er immer bestrebt, den Leistungen jeder der verschiedenen Nationen, welche einen hervorragenden Antheil an der Förderung der Kunst und Literatur genommen haben, der italienischen, französischen, englischen, deutschen, spanischen, gleich sehr gerecht zu werden. Vortrefflich schildert er die Blüthe der Kunst in Italien. Die italienische Malerei hat nach seiner Ansicht das malerische Prinzip so rein und weltgiltig ausgeprägt und zur Vollendung gebracht, wie Phidias und Praxiteles das plastische, wie später Händel, Mozart, Beethoven das musikalische, und dieß wird bei keinem Meister so klar als bei Rafael. Die schöne Form nicht als ein äußerlicher Wohlklang von Verhältnissen, von Linien und Farben, sondern als der Ausdruck der innern Harmonie, als das selbstgesetzte Maaß der Bildungskraft und ihres sittlichen Gehalts, ihres geistigen Adels, also in der schönen Form die schöne Seele, — das ist das Wort für Rafael. Er erfaßt das sichtbare Daseyn in seiner Höhe und Breite, er kennt keine Schranke des Stoffs, er eignet die technischen Errungenschaften aller Schulen sich an; aber er schafft aus dem Innersten seines Gemüths, und die vollendete Darstellung des Gemüthsideals in Formen und Farben ist das Ziel, das seine Entwicklung anstrebt und erreicht, weil überall das Maaß der Schönheit und die Anmuth der Harmonie durch die Seele bedingt wird. Die Liebe spiegelt sich im Lieblichen, das reine Herz, die klare Geistesmilde und Geisteshoheit in den großen, klaren Linien und ihrem rhythmischen Schwung, ihrer freien Wechselwirkung.

Dagegen tritt nach dem Verf. in der deutschen Kunst der

Reformationszeit, namentlich bei Dürer, Holbein, Vischer, mehr die Innerlichkeit des Charakters hervor; die Wahrheit galt ihr für das Erste und Höchste, die anmuthige Form ward nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sie versagte sich oder fand sich ein je nach der Eigenthümlichkeit der schöpferischen Kraft. Das Ideal Dürer's ist das sittliche, das handelnd sich verwirklicht, wie bei Shakespeare. Er stellte die Maria als Himmelskönigin wie als irdische Mutter dar, aber nicht um ein Ideal der Formenschönheit darin zu offenbaren, wie Leonardo und Rafael, sondern um das Wesen des Weibes in seiner Bestimmung für die Familie hervorzuheben.

Ganz besonders scheint mir die Charakteristik des englischen Schauspiels, wie es seinen Höhepunkt in Shakespeare erreichte, in dem Werke gelungen. C. schließt sich hierbei im Wesentlichen an Ulrici's Auffassung an, zeigt jedoch dabei eine selbständige, gründliche Kenntniß der Werke dieses großen dramatischen Genies und zeichnet die Tendenz derselben in eingehender Weise. Der Mensch ist Shakespearen Herr seines Schicksals, und sein Schicksal zugleich göttliche Fügung; das Schicksal leitet er ab aus dem Charakter der Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit der handelnden Personen, wie aus dem Zustande des geschichtlichen Lebens und der es bestimmenden sittlichen Weltordnung: diese drei Ursachen kommen in ihrem Zusammenwirken zur Anschauung. Das Göttliche ist das wahre Wesen des Menschen, die Einigung des Willens mit ihm die ethische Nothwendigkeit und zugleich die rechte Freiheit.

Wir möchten dieser Charakteristik noch ergänzend beifügen, daß Shakespeare noch wesentlich befriedigt in der Anschauung der gegebenen Wirklichkeit, wie sie sich im Leben der Menschheit, im Staate und in der Kirche, ihren Lehren und Ideen bildete, gedichtet und gelebt hat. Die aufstrebende Größe Englands, seine Freiheit und Heldenthaten, haben ihn begeistert zu seinen historischen Dramen, und in seinen späteren großen und tiefsinnigen Tragödien sind es die allgemeinen Gegensätze und Collisionen der Liebe, der Kindes- und Gattenpflicht, des Gefühls, wel-

ches hervorragende Persönlichkeiten von ihrer eigenen Größe und Bestimmung haben, mit der umgebenden, reagirenden Welt und ihren Verhältnissen, diese und andere Collisionen sind es, welche Shakespeare in genialer Weise zur charaktervollen Darstellung bringt, und zwar dieß so, daß er die göttliche Nemesis überall aus dem Streben und den Thaten der Menschheit hervorleuchten und in immanenter Form hervortreten läßt. Erst später, erst in der klassischen Periode der deutschen Dichtkunst erfolgt der Bruch des Geistes mit seiner gesammten Wirklichkeit, des Wissens mit dem Glauben, der Freiheit mit den Zuständen in Staat und Kirche, und ringt der deutsche Geist darnach, darzustellen, was der Mensch an sich seyn, wozu er sich selbst in seinem Denken und Wollen bestimmen und wozu der Staat, die sittliche Gemeinschaft sich erst erheben soll. Jene Selbstbefriedigung Shakespeare's in der realen Gegenwart gewährt auch dem Leser stets einen reichen Genuß seines wirklichen Lebens, der gegebenen Welt als einer Stätte seines freudigen, energischen Kämpfens und Ringens, und eines Schauplatzes der ewigen Gerechtigkeit, die in und über allem menschlichen Treiben waltet; doch die reine Darstellung der idealen, freien Menschheit, im Einzelnen und im Zusammenleben tritt erst später hervor in der deutschen Dichtkunst, nachdem das in der Reformation erwachte Prinzip der Freiheit wieder in einem todten Dogmatismus und mechanischen Absolutismus erstarrt war.

Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, um auf den reichen Inhalt des vorliegenden Bandes hinzuweisen. Es ist gut, daß solche Bücher unserem Volke das hohe Geistesleben und Schaffen der Vorzeit vor Augen führen. Nachdem das dentsche Volk seine politische Einheit und Freiheit einem übermüthigen Nachbar gegenüber erkämpft hat, droht ihn im Innern ein gedoppelter Feind, der Absolutismus der päpstlichen Hierarchie uud der gänzliche Nihilismus einer materialistischen Denkweise, um das wahre freie und doch zugleich ideale, den ewigen Ideen zugewendete Leben zu bringen. Haben wir daher im letzten und heurigen Jahre die deutschen Kriegshelden auf

dem Schlachtfelde bewundern dürfen, so darf und soll unser Auge zugleich emporschauen zu den freien, großen Geisteshelden und ihren unsterblichen Werken, welche uns zeigen, daß nur das real-ideale Streben, die Darstellung des Geistes selbst, seiner ewigen Ideen in der Materie, der wahre, höchste Beruf des Menschen ist. Der Real-Idealismus in dem Sinne, wie ich ihn früher schon in unserer Zeitschr. bestimmt habe, ist die Wahrheit und die alleinige Wahrheit. Weil Carriere im Geiste dieses Systems denkt und schreibt, ist ihm auch die Würdigung des Strebens jener Geisteshelden im Ganzen gelungen, wenn man auch im Einzelnen da und dort anderer Ansicht seyn mag, als er, und wir dürfen daher auch vorliegenden Band mit allem Recht den Lesern empfehlen.

Wirth.

Die Erkenntnißtheorie des Aristoteles von Dr. Fr. F. Kampe. Leipzig, Fues, 1870.

II.

Wenn Kampe, wie wir gesehen haben, die Denkseele des Aristoteles für ein Aetherpartikelchen hält, wie denkt er sich denn ihre Vereinigung mit dem, was dem Menschen und den Thieren gemeinsam zukommt? Hat nach Aristoteles der Mensch eine Seele, eine substantielle Form, welche zum Theil Form des corruptibeln Leibes und zum Theil reine Form, ein Atom himmlischer Materie ist? — Wir sahen in dem im Anfang gegebenen Ueberblick, daß der Verf. weit entfernt ist von einer solchen Annahme. Die Seele, welche nach Aristoteles Form des corruptibeln Körpers ist, und die Denkseele sind nach seiner Auffassung zwei Seelen, nicht in dem Sinne, in welchem Aristoteles auch die Theile einer einheitlichen Seele, wie z. B. den vegetativen und intellectiven Theil, Seelen zu nennen pflegt, sondern in dem strengern Sinne des Worts, in welchem er die Mehrheit der Seelen der bloßen Mehrheit der Theile einer

Seele entgegenstellt[1]). Die Denkseele und die Form des Leibes sollen nach dem Verf. zwei verschiedene substantielle Formen seyn. Sie machen nicht zusammen eine einheitliche, theilweise von der Materie freie theilweise aber mit ihr vermischte, substantielle Form des Menschen aus. Die Denkseele ist ein besonderer Körper für sich, der nur im Leibe des Menschen, beziehungsweise im menschlichen Herzen, eingesperrt, allseitig von ihm umschlossen ist.

Aber auch hier ist Aristoteles so unfreundlich, sich allzudeutlich gegen die ihm imputirte Ansicht, nach welcher der Mensch das Collectiv zweier lebender Wesen wäre, zu erklären, und thut dies wiederholt und in den verschiedensten Schriften. So sagt er De Part. Animal. I, 1 p. 641, b, 9: „Nicht die ganze Seele ist Natur (*φύσις*) sondern einer oder auch mehrere von ihren Theilen." Ebenso spricht er De Anim. I, 1 p. 402, a, 9 ganz deutlich von einer Seele, die theilweise mit der Materie zusammen, theilweise aber allein Subject der psychischen Functionen sey[2]). Auch im vierten Capitel desselben Buches erklärt er sich gegen jede Vielheit in einem Leibe befindlicher Seelen[3]). Im fünften nennt er den Nus „einen Theil der Seele, wie auch das Empfinden"[4]). Im zweiten Buche, gleich im ersten Capitel[5]), sagt er, es sey offenbar, daß die Seele (wir sehen, er spricht von einer) frei vom Körper sey, oder doch, falls sie ihrer Natur nach theilbar sey (*εἰ μεριστὴ πέφυκεν*), gewisse Theile von ihr. Nach einigen ihrer Theile sey sie nämlich Entelechie gewisser Theile des Leibes, nach andern aber sey sie keines Körpers Entelechie. Sogar wo Aristoteles De Anim. II, 2 p. 413, b, 25 den Nus als ein *ψυχῆς γένος ἕτερον* bezeichnet, das allein vom Leibe trennbar sey, zeigt er, indem er fortfährt: „die übrigen Theile aber sind nicht trennbar," daß er nicht eine Substanz für sich, sondern nur den unsterblichen, andersge-

---

1) Z. B. De Pärt. Anim. I, 1 p. 641, a, 18. De Anim. I, 1 p, 402. b, 9 *εἰ μὴ πολλαὶ ψυχαὶ ἀλλὰ μόρια.* und ebend. II, 2 p, 413, b, 13.

2) Vgl. ebend. p. 402, b, 9 u. p. 403, a, 3. 3) Ebend. 4 p. 408, a, 16.

4) Ebend. 5 p. 410, b, 24. 5) Ebend. II, 1 p. 413, a, 4.

arteten Theil einer einheitlichen menschlichen Seele unter ihm verstehen will [1]). Dem entsprechend lehrt er denn auch in dem fünften Capitel des dritten Buchs, der Nus sey erst nach seiner Trennung vom Leibe eine Substanz für sich. „Nachdem aber," sagt er, „der Verstand vom Leibe getrennt worden, ist er nur das was er ist, und nur dieses ist unsterblich" [2]).

Zu so vielen Stellen, welche eine einheitliche Seele, eine einheitliche substantielle Form im Menschen lehren, die aber nur theilweise in seinem Tode untergehe, will ich nur noch eine fügen, die ich dem zwölften Buche der Metaphysik entnehme. Sie spricht so klar, daß auch der Vorurtheilsvolle — und Viele haben Vorurtheile in diesem Punkte — hier seinen Widerstand aufgeben wird. Aristoteles spricht von der Präexistenz der Form, jenes Princips seiner Metaphysik, das am Meisten Verwandtschaft mit den Ideen Platon's hat, und stellt sie in Abrede. „Die wirkende Ursache eines Dings", sagt er, „ist vor ihm entstanden, seine formale aber mit ihm zugleich. Denn wann der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit, und die Gestalt der ehernen Kugel zugleich mit der ehernen Kugel." Dann fährt er fort: „Ob aber nach dem Untergang eines Dings seine Form erhalten bleibe, muß untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze [3]), aber der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich." [4]) Die Erhaltung des Nus ist hiernach die theilweise Erhaltung einer Form beim Zu Grunde gehen des von

1) Vgl. auch das Vorhergegangene (b, 13).

2) De Anim. III, 5 p. 430, a, 22. Ueber den Unterschied des χωρισθείς von χωριστός (den der Verf. freilich nicht einsehen will) und überhaupt über die ganze Stelle vgl. meine Psych. d. Arist S. 206.

3) Vgl. das πᾶσα De Generat. Anim. I, 1 p. 641, b, 9.

4) Met. Λ, 3 p. 1070, a, 21 τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίειά ἐστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαίρα. εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.

ihr geformten Dinges, so weit es corruptibel ist. Würde der Nus nicht zu der einheitlichen Form gehören, die auch Form des menschlichen Leibes ist, sondern, nach dem Aristotelischen Ausdrucke[1]), nur wie der Schiffer im Schiffe im Leibe des Menschen wohnen, so hätte die ganze Stelle keinen Sinn. So ist denn auch in diesem Puncte der Verf. im Unrechte[2]).

Wir sind aber zugleich in Stand gesetzt, noch in einem dritten Punct seine Darstellung des Irrthums zu überführen. Der Verf. denkt sich, wie wir uns erinnern, das Aetheratom, welches nach ihm der Nus seyn soll, als anfangslos bestehend und in endloser Wanderung von Leib zu Leib begriffen. Wie vereint er dies mit der eben erörterten Stelle der Metaphysik, worin Aristoteles ausdrücklich lehrt, daß die Seele nicht präexistirt habe? — Ohne Zweifel wird er sagen, Aristoteles habe hier die Präexistenz nicht von allen, sondern nur von den niedern Theilen der Seele leugnen wollen. — Aber nein! die Worte des Philosophen gestatten eine solche Auffassung, wonach die Postexistenz und die Präexistenz gleichmäßig dem Nus zukommen würden[3]), in keiner Weise. Sehr klar werden die Frage nach dem früheren und die nach dem späteren Bestand der Seele geschieden, und ihre Präexistenz ganz und gar, ihre Postexistenz dagegen nur theilweise verworfen, indem auf die Unsterblichkeit des Nus hingewiesen wird[4]).

Unsere bisherigen Erörterungen waren nicht bloß eine Widerlegung der Darstellung Kampe's, sondern zugleich auch eine Rechtfertigung des Aristoteles gegen manchen schweren Vorwurf. So behauptet der Verf.[5]), daß der Einfluß der

1) De Anim. II, 1 p. 413, a, 9 u. 5.

2) Näheres über die Weise, wie Aristoteles sich das Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Leibe dachte, sieh in meiner Psych. d. Arist. S. 41 ff.

3) Kampe, a. a. O. S. 29 Anm.

4) Wie der Zusammenhang seiner Anschauungen Aristoteles dahin führen mußte, die Präexistenz des Nus zu leugnen, darüber sieh in meiner Psych. d. Arist. S. 195 ff. 5) a. a. O. S. 46.

Aristotelischen Gotteslehre seine Lehre von dem Wesen der Seele verwirre, wie denn hieraus, nämlich aus dem Streben die denkende Seele dem denkenden göttlichen Geiste zu verähnlichen, die manchmal unverkennbare Neigung, dem Nus alle Größe abzusprechen, sich erkläre. Eine Verwirrung und Inconsequenz liegt hierin nicht vor. Und überhaupt hat die Rücksicht auf die Gottheit, die in der Aristotelischen Psychologie allerdings nicht fehlt, für sie nur die günstigsten Folgen. Denn hätte wohl Aristoteles, ohne den allmächtigen Gott im Auge zu behalten, so bewundernswerth von der Seele sprechen können, wie er es gethan? — Unmöglich! Er hätte entweder die intellective Seele nicht mehr für geistig und unsterblich halten können, oder er hätte ihre Präexistenz und die fabelhaften Wanderungen, von denen die Pythagoreer träumten, mit in den Kauf nehmen müssen. Denn wie ist die Denkseele entstanden? Ja wie ist sie überhaupt nur in den Leib gekommen? — Der Verf. sagt, an einen directen Einfluß Gottes sey nicht zu denken. Mit dem männlichen Samen, in dem sie gewesen, sey sie in das Ei und in den Fötus eingegangen. — Aber heißt das mehr als um eines Zolles Länge die Frage verschieben, und kehrt nicht sofort die Schwierigkeit zurück, wie denn die Denkseele in den Samen gekommen sey? — Ferner, wie viele Nus sind im Samen des Mannes gegenwärtig? — Mehrere? Dann könnte es ja wohl geschehen, daß einmal mehr als eine Denkseele in den Fötus einginge. — Einer? Wie kann dann ein Vater mehrere Kinder haben? Oder ist, da der Samen nach Aristoteles nur eine besondere Verarbeitung des Nahrungsstoffs ist[1]), der Nus vielleicht in der Nahrung gewesen, und kommt daher stets neuer und neuer Zufluß? Dann scheint in der That nicht bloß von menschlichem Leib zu menschlichem Leib, sondern auch durch Thiere und Pflanzen hindurch die Wanderung zu gehen, und Alles ist am Ende nicht bloß voll von „seelischer Wärme", wie wir Aristoteles sa-

1) S. meine Psychologie des Arist. S. 75.

gen hörten, sondern voll von Nus. Wir sehen, wenn sogar die oft genannte Stelle De generatione animalium ächt wäre, der schöpferische [1]) Gott würde nicht entbehrlich [2]).

Auch von dem andern Vorwurf, und dem größten, den Kampe der Erkenntnißlehre des Aristoteles macht, hat er sich gereinigt. Die Unmöglichkeit, das niedere und höhere Denken durch ein entsprechendes Band zu verknüpfen, die nach dem Verf. [3]) „die offene Blöße des Systems" seyn soll, besteht allerdings in der Aristotelischen Theorie, wie er sie faßt. Wäre die Denkseele eine andere Substanz als die, welcher die Vor-

---

1) S. ebend., Beilage, Ueber das schöpferische Wirken des Aristotel. Gottes, S. 234 ff. (vgl. ebend. S. 195 ff.) Trendelenburg hat mir in einem Briefe, den ich dankbar bewahre, seine Uebereinstimmung mit dieser Beilage ausgesprochen. Kampe freilich hat anders geurtheilt und hält trotz aller von mir angeführten Gründe die Annahme einer schöpferischen Kraft des Aristotelischen Gottes für „eine bodenlose Behauptung" (a. a. O. S. 306, Anm.) Uebrigens dürfte schon die Verworrenheit der Gedanken, die wir Aristoteles in Betreff der Gottheit, dieses höchsten und würdigsten Gegenstands der Betrachtung (Metaph. Λ, 2 p. 882, 30. b, 24; ebend. Λ, 7 p. 1072, b, 14; Eth. Nicom. X, 8 p. 1178, b, 25), nach dem Verf. zuschreiben müßten (siehe z. B. a. a. O. S. 46 u. S. 278), geeignet seyn, ihn und Andere, die wie er denken, zu einer nochmaligen Durchforschung dieses Theils der Aristotelischen Lehre anzutreiben. Und sie mögen dabei beachten, daß es etwas viel weniger Gewagtes ist, bei Aristoteles einmal eine Ungenauigkeit des Ausdrucks als einen Mangel an Schärfe des Gedankens, eine Lücke der Darstellung als einen flagranten Widerspruch anzunehmen. Dies gilt überall, ganz besonders aber bei seiner Theologie, von der wir nur die kurze Skizze im zwölften Buche der Metaphysik besitzen.

2) Ebenso hat J. Pacius, In Lib. De Anima Comment. Analyt. III, 6 §. 5 (Francof. 1621 p. 385, 5), geurtheilt: Quapropter de hoc intellectu (sc. agente) accipiendum est, quod ait Philosophus lib. 2 de generatione animalium cap. 3, eum non educi ex potentia materiae ut educuntur aliae formae, sed extrinsecus advenire: non quia fuerit ante corpus; quia cum sit facultas animae, non est sine anima, et cum anima sit forma corporis, non potest esse ante corpus: sed quia d u m n a t u r a c o n s t i t u i t c o r p u s, e o d e m m o m e n t o D e u s c r e a t a n i m a m, ut sit forma illius corporis: adeo ut haec forma principium habeat una cum materia, sed nihilominus post hominis mortem permaneat et consistat sine materia, ut Aristoteles pulcherrime pronuntiavit dicto capite tertio, libro undecimo Metaphysicorum. (Die Stelle aus Met. Λ, auf welche auch wir uns oben zum gleichen Zwecke beriefen.)

3) a. a. O. S. 320 f.

stellungen zukommen, so könnte, das ist klar, von einer Einheit des Bewußtseyns keine Rede seyn, und Aristoteles hätte, dies verkennend, einen der wichtigsten Gesichtspunkte unberücksichtigt gelassen. Allein es ist falsch, daß Aristoteles dies verkannt hat. Er weiß, wie De Anim. III, 2 p. 426, b, 17 beweist[1]), recht gut, daß die Einheit des Bewußtseyns mit der Einheit der Substanz verloren gehen würde. Und darum hält er denn auch an dieser mit aller Entschiedenheit fest.

Indessen bliebe, wenn das, was der Verf. noch weiterhin Aristoteles zuschreibt, in Wahrheit von ihm gelehrt worden wäre, noch mancher andere und gewichtigere Grund zu Vorwürfen übrig. Statt nämlich in der Art, wie beispielsweise ich es gethan, zwischen der Denkseele und dem thätigen Nus, als einem Vermögen der Denkseele, und noch andern ihrer Fähigkeiten zu unterscheiden, erklärt der Verf. den thätigen Nus und die Denkseele für ein und dasselbe und will eine Mehrheit accidenteller Vermögen am Allerwenigsten in ihr anerkennen. Und hierdurch macht er dann, indem er die verschiedenen Aussprüche des Aristoteles über die Denkseele und über den thätigen Nus und andere Vermögen, die ihr etwa sonst noch nach Aristoteles zuzuschreiben sind, alle auf ein und dasselbe bezieht, die Aristotelische Lehre zum Widerspruch aller Widersprüche.

Was ist nach Aristoteles der thätige Nus? Ist er eine Substanz oder ein Accidenz? eine Wirklichkeit oder eine Möglichkeit? etwas Individuelles oder etwas Universelles? — Eine Substanz, sagt der Verfasser, und zwar eine substantielle Wirklichkeit, eine individuelle, mit keiner Materie vermischte, substantielle Form, ein incorruptibles Aetheratom. — Aber was nicht Alles noch mehr? — Ein Vermögen (S. 56), und zwar ein Vermögen, welches Potentialität ist (S. 52), ein Vermögen zu erkennen (S. 56), also ein accidentelles Vermögen, da

---

1) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 87 f.

ja nach Aristoteles die Potenz und die entsprechende Wirklichkeit von einer Gattung sind [1]). Und endlich wird der Nus, dieses individuelle Aetheratom, gar noch für die universelle, ganz abstracte Form erklärt (S. 53). Manchmal scheint der Verf. ihn, gerade insofern er potentiell ist, für actuell zu halten, wie z. B. wenn er S. 55 von einem „rein potentiellen, rein formellen Verhalten" des Nus spricht, als ob dies nicht nach Aristoteles eine Contradictio in adjecto wäre. In der That, daß der Verf. bei einer solchen Anschauung von der Aristotelischen Erkenntnißtheorie ihr nur die beiden oben angegebenen Vorwürfe macht, ist gewiß eine sehr schonende Weise des Kritisirens. Jeder Andere würde einen solchen philosophischen Wirrwarr für den pursten Unsinn erklärt haben.

Doch Aristoteles ist höchstens um seiner Kürze und Dunkelheit willen Schuld an diesem Babel. Er unterscheidet, wenn er auch an manchen Stellen die intellective Seele und die Fähigkeit zu erkennen mit demselben Namen Nus benennt, an andern klar zwischen der einen und andern. So z. B. in der Topik (I, 17 p. 108, a, 10), wenn er sagt: *ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινι οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ· οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ* [2]). Und so löst sich denn der Widerspruch, wenn ein Nus in uns einerseits als Accidenz, andererseits als Substanz, einerseits als Möglichkeit, andererseits als Energie bezeichnet wird. Im ersten Fall ist von einem accidentellen passiven Vermögen der intellectiven Seele, im andern von ihrer Substanz die Rede. Es löst sich ferner der Widerspruch, wenn ein Nus in uns bald als individuell, bald in gewissem Sinne als universell erscheint. Die Substanz der intellectiven Seele ist individuell; dagegen ist ihr leidendes [3]) und leidend bald diesen bald jenen wirklichen Gedanken empfangendes [4]) Vermögen in gewisser Weise universell [5]). Wie nämlich

1) Metaph. *Δ*, 4.

2) Aehnlich in der Nikomachischen Ethik I, 4 p. 1096, b, 28 *ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.*

3) De Anim. III, 5 p. 430, a, 19; vgl. ebend. 4 p. 429, a, 13.

4) Ebend. a, 15. 5) Ebend. 8 p. 431, b, 20 f.

die körperliche substantielle Materie nach Aristoteles die universelle Fähigkeit zu allen Arten von corruptibeln Körpern ist, so ist die an die Substanz der Denkseele geknüpfte Materie der Gedanken [1]), der Verstand, die universelle Fähigkeit für alle Arten von intelligibeln Objecten. Der Verstand an und für sich ist in gewissem Sinne Nichts, in gewissem Sinne aber Alles. Er ist Nichts in Wirklichkeit, Alles aber in Möglichkeit. Seine Natur ist keine andere als die, daß er möglich ist [2]). Insofern die menschliche Seele die Form ist, an welche sich diese Möglichkeit aller intelligibeln sowie auch die Möglichkeit aller sensibeln Formen knüpft, wird sie von Aristoteles De Anim. III, 8 p. 432, a, 1 die Form der Formen genannt [3]).

---

1) Ebend. 5, p. 430, a, 10. Vgl. auch Theophrast bei Themist. De Anima ed. Spengel p. 199, 5.

2) Ebend. 4 p. 429, a, 18. 21—24; b, 30. 31.

3) Statt der vielen Werkzeuge, deren wir im Leben bedürfen, hat die Natur uns nur die Hand und mit ihr das Vermögen gegeben, andere Werkzeuge zu erfassen, um uns ihrer gleich angeborener Organe zu bedienen (vgl. De Part. Animal. IV, 10 p. 687, b, 4. 9. 12. 19). Aehnlich besitzen wir auch die sensibeln und intelligibeln Formen zwar nicht von Natur; angeborene Ideen, wie Platon sie lehrte, giebt es nicht. Aber mit der einen, naturgegebenen Form, welche unsere Seele ist, ist uns das sensitive und intellective Erkenntnißvermögen gegeben, wodurch wir andere Formen erfassen und uns eigen machen: *ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.* Der Verf. mißdeutet den Ausdruck *εἶδος εἰδῶν*, indem er (S. 55 f.) meint, der Seele komme in Bezug auf die Ideen ein formales Verhalten zu, während sie (genauer gesprochen ihr Erkenntnißvermögen) sich vielmehr zu ihnen als Materie verhält, d. h. als Möglichkeit, die dnrch sie realisirt wird. Die Hand ist nicht in dem Sinne Werkzeug der Werkzeuge, daß sie zu ihnen im Verhältniß des Werkzeugs stünde, also von ihnen als Werkzeug gebraucht würde, sondern sie ist ein Werkzeug vor den Werkzeugen (De Part. Anim. VI, 10 p. 687, a, 18). So ist auch die Seele nicht in dem Sinne eine Form der Formen, daß sie zu ihnen im Verhältniß der Form stünde, also daß die Formen durch sie als durch ihre Form constituirt würden (in diesem Sinne kann es nach Metaph. *Z*, 8 u. *Δ*, 3 keine Form der Formen geben), sondern sie ist eine Form vor den Formen. Aber auch von einem Wirken, woran der Verf. zu denken scheint, indem er den doppelten Sinn der *δύναμις* (Met. *Δ*, 12) confundirt, ist nicht die Rede, wie dies deutlich die Zusammenstellung des *νοῦς* mit der *αἴσθησις*, und ebenso der Zusammen-

Indessen ist mit der Unterscheidung dieser beiden Bedeutungen des Nus, die der Verf. confundirt hat, des Nus im Sinne der Fähigkeit der Gedanken und des Nus im Sinne der intellectiven Seele, die Verwirrung noch nicht gehoben; noch immer bleibt Widersprechendes zurück. Der Verf. hat die Denkseele nicht bloß als Fähigkeit des Denkens, er hat sie zugleich als wirkendes Princip der Gedanken dargestellt. Der Nus ist nach ihm eine Tafel, die sich selbst beschreibt, und heißt darum der thätige Nus. Hiernach würde also ein und dasselbe für ein und dasselbe Materie und wirkende Ursache seyn, ein Satz, welcher der Aristotelischen Metaphysik widerstreitet [1]). Das wirkende Princip ist eine δύναμις ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον, das leidende eine δύναμις ὑφ' ἑτέρου ᾗ ἕτερον [2]). Wir werden also nach Aristoteles nicht bloß eines, sondern zwei Vermögen in der intellectiven Seele unterscheiden müssen: ein passives, dessen Princip eine Möglichkeit, und ein actives, dessen Princip eine Wirklichkeit ist; denn nur das Wirkliche, sagt Aristoteles, ist Princip des Wirkens, wie nur das Mögliche Princip des Leidens ist [3]).

Was wird der Verf., diesen klaren Aussprüchen des Aristoteles gegenübergestellt, zu seiner Vertheidigung erwidern? — Eine Bemerkung, die er S. 36 macht [4]), enthebt uns jedem

---

hang mit dem Vorausgehenden zeigt. — In Betreff des uneigentlichen Gebrauchs von αἴσθησις vgl. De Somn. et Vigil. 2 p. 455, a, 20, wo αἴσθησις statt αἰσθητικὸν steht. Vgl. auch ἀκοή De Anim. I, 7 p. 471, a, 17. Auch der Gebrauch von νοῦς ist in ähnlicher Weise uneigentlich, worauf wir später zurückkommen werden.

1) Phys. VIII, 5 p. 257, b, 12; Metaph. Θ, 1 p. 1046, a, 19 ff.; Δ, 6 p. 1071, b, 29 und 12 p. 1075, b, 1—6.

2) Metaph. Δ, 12 vgl. ebend. Θ, 1 p. 1046, a, 11.

3) Metaph. Θ, 8 p. 1049, b, 24; Δ, 4 p. 1070, b, 24 und 2 p. 1069, b, 19; Phys. VIII, 5 p. 257, b, 6. 9.

4) „Das Denken hat.. so wenig ein Werden wie das Sehen, es ist so wenig wie das Sehen und überhaupt die sinnliche Wahrnehmung Resultat einer ihm immanenten Reihenfolge von Ursache und Wirkung oder eines Entwickelungsprocesses in den drei wesentlichen Momenten der bewegenden Ursache (des ὑφ' οὗ), des Stoffs (des ἐξ οὗ) und des Products (des τό)." Kampe a. a. O.

Zweifel in diesem Puncte. Er wird hienach sagen, auf psychischem Gebiete, auf dem Gebiete des Vorstellens und Denkens, erkenne Aristoteles kein Werden und darum auch keine Principien des Werdens, kein wirkendes Princip und keine Materie an. — Wenn dem so wäre [1]), so würde er Unrecht haben zu sagen, daß der Nus nach Aristoteles eine Tafel sey, die sich selbst beschreibe; denn was soll das heißen, wenn nicht die Vereinigung des leidenden und wirkenden Princips des Denkens in ihm? Wenn die Gedanken spontan und ohne jedes wirkende Princip, oder wenn sie gar nicht entstehen, so hat der bildliche Ausdruck keinen Sinn. Aber Aristoteles tritt in klaren Worten der ihm zugeschriebenen Theorie entgegen. Er thut es bei den Sinnen, indem er den Sinn als die Fähigkeit der Empfindungen und das Object als ihr wirkendes Princip bezeichnet [2]). Und er thut dasselbe bei dem Verstande im fünften Capitel des dritten Buches von der Seele. Wie auf dem physischen Gebiet, so sey, sagt er hier, auch auf dem geistigen ein doppeltes Princip gefordert; erstens ein Analogon der physischen Materie, eine passive Fähigkeit, die Möglichkeit der Gedanken; zweitens, davon verschieden, ein Analogon des bewegenden Princips, eine active Kraft, eine wirkungskräftige accidentelle Form [3]).

---

1) Die Stellen, auf welche der Verf. S. 35 ff. seine Behauptung gründet, beweisen nicht für, sondern eher gegen sie. So Phys. VII, 3 p. 247, b, 1 ff., wenn man (gegen Ende des Cap.) p. 248, a, 2 beachtet; und auch p. 246, a, 6; b, 14 und p. 247, a, 6 u. 18 zeigen, daß er unberechtigte Folgerungen zieht. Aehnliches ergiebt sich für De Anim. I, 3 p. 407, a, 32, wenn man die eben genannte Stelle p. 248, a, 2 und Metaph. Δ, 30 p. 1013, a, 30; b, 25 und Λ, 4 p. 1070, b, 24 vergleicht, wonach nicht bloß die *κίνησις*, sondern auch die *στάσις* und *ἠρέμησις* ein wirkendes Princip haben. Daß das Denken, wenn auch nicht durch eine eigentliche *γένεσις* oder *ἀλλοίωσις* oder eine andere Art von Umwandlung eines Wirklichen in ein anderes Wirkliches entstehend, nach Aristoteles dennoch ein gewisses Werden hat, ist selbstverständlich und wird De Anim. III, 4 p. 429, a, 13 deutlich von ihm ausgesprochen.

2) De Anim. II, 5 p. 417, a, 7 ff. 17; b, 20. vgl. Eth. Nic. X, 3 p. 1174, b, 29.

3) Ebend. III, 5 princ. *ἐπεὶ δ᾽ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον*

So haben wir denn nach Aristoteles nicht bloß einen geistigen Nus im Sinne des passiven Vermögens, den Verstand

δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος (nämlich δυνάμει) νοῦς, τῷ πάντα γίνεσθαι· ὁ δὲ, τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις κ.τ.λ. (vgl. m. Psych. d. Arist. S. 165 ff.; und zu dem τοιοῦτος außer dem, was ich S. 169 Anm. 155 sage, auch Anal. Post. II, 19 p. 100, a, 13). Die Weise, wie der Verf. S. 281 f. (vgl. S. 316. 320) die Stelle erklärt, zeigt, was auch aus vielem Andern deutlich genug hervorgeht, daß er sich über die ontologischen Principien des Aristoteles nicht vollkommen klar ist. „In (?) jedem Gedanken, sagt er, ist die Vorstellung als der Stoff, als das Potenzielle, somit Passive, der Nus als die Ursache, als das Hervorbringende und Actuelle..., wie die Kunst im Verhältnisse zum Stoffe, zu betrachten." Hier scheint er dem Nus eine active, die Phantasmen bearbeitende Kraft zuzuschreiben, deren Wirkung im sinnlichen Centralorgan, nicht in ihm selber aufgenommen werde. Und hiermit scheint auf den ersten Blick zu stimmen, was er im Folgenden sagt: „So wird es (das centrale Vermögen der wahrnehmenden Seele) unter der Wirksamkeit des Nus auch in der höhern Rücksicht des Begriffs alle Dinge." Aber sofort werden wir belehrt, daß der Nus eigentlich nicht im sensitiven Theil eine Wirkung hervorbringe, sondern immanent thätig sey. „Der Nus ist eine Kraft, wie das Licht" (Aristoteles fährt nämlich an der citirten Stelle fort: οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα); denn nicht dadurch, daß er die Vorstellung verwandelt oder umgestaltet, tritt der Gedanke im Bewußtseyn auf, sondern durch eine Art Beleuchtung" (in der Weise nämlich wie Aristoteles, nach welchem das Licht nicht im eigentlichen Sinn auf das, was es sichtbar macht, einen Einfluß ausübt, eine Beleuchtung anerkennt); „der Nus erhebt in das Bewußtseyn und denkt für sich, was in der Vorstellung bereits thatsächlich vorhanden ist. Somit ist der Gedanke Product zweier und zwar unter sich völlig verschiedener Factoren." Nach dieser Auffassung, welche den von Aristoteles selbst durch das τρόπον τινά als ungenau bezeichneten Vergleich mit dem Lichte (vgl. m. Psych. d. Ar. S. 173) zu sehr urgirt, ist der treffende Vergleich mit der τέχνη sinnlos geworden. Die Vorstellungen könnten auch keineswegs in einem Aristotelischen, sondern nur etwa noch im Kantischen oder ich weiß nicht in welchem andern Sinne als „Stoff" der Gedanken bezeichnet werden. Nach Aristoteles würden umgekehrt die Vorstellungen viel mehr als der Nus wirkende Ursache. und der Nus viel mehr als die Vorstellungen Stoff zu nennen seyn. De[i] in das Bewußtseyn des Nus wird etwas Neues erhoben, in ihm wird etw[a] wirklich, was bis dahin nur der Möglichkeit nach in ihm vorhanden wa[r] während dasselbe „in der Vorstellung bereits thatsächlich vorhanden ist." W[ie] hiernach das „πάντα γίνεσθαι" auf das Vorstellungsvermögen, das „πάν[τα]

im eigentlichen Sinn, und einen geistigen Nus im Sinne der intellectiven Substanz, die Denkseele, sondern, von beiden verschieden, auch noch einen geistigen Nus im Sinne einer activen Kraft des intellectiven Theils, die das wirkende Princip des Denkens ist, zu unterscheiden. Es verlangt dieß seine ausdrückliche Lehre; und es verlangen dieß eben so dringend seine allgemeinen Principien, wenn anders die intellective Seele im Stande seyn soll, die der Anlage nach in ihr vorhandenen Gedanken selbstthätig zu verwirklichen.

In so weit wäre in das Dunkel Licht, und Klarheit in die Verwirrung gekommen. Das, was die ontologischen Grundsätze und die directen Aussprüche des Aristoteles forderten, und wofür der Verf. selbst unwillkürlich Zeugniß gab, wäre an die Stelle der Widersprüche getreten. Aber sofort fragt es sich, wie wir das Wirken der intellectiven Seele bei der Hervorbringung der ersten Begriffe zu denken haben. Wird es ein bewußtes oder ein unbewußtes Wirken seyn? — Erklären wir zuerst, was wir unter einem bewußten Wirken verstehen. Wir meinen damit nicht ein solches Wirken, das einen bewußten Act producirt, sondern ein solches, dessen Princip ein bewußter Act, ein bewußtes Streben nach der Wirkung ist. Wird die Frage so gefaßt, so ist es sofort klar, daß, wenn die intellective Seele nicht anfangslos denkt; und ferner nichts sich selbst, sondern immer ein bereits Wirkliches ein nicht Wirkliches hervorbringt [1]): der erste Gedanken der intellectiven Seele nur unbewußt von ihr gewirkt entstehen kann. Unbewußt, ich wiederhole es nochmals um jedes Mißverständniß auszuschließen, nicht in dem Sinne, als ob er selbst uns nicht bewußt wäre, sondern unbewußt, insofern das Princip des Wirkens nicht selbst ein Act des Bewußtseyns und ein bewußtes Streben nach der Wirkung ist. Das Accidenz [2]) der intellectiven Seele, welches

---

ποιεῖν" auf den Nus gehen soll, werden außer dem Verf. Wenige zu begreifen im Stande seyn.

1) S. die oben S. 90 Anm. 1, 2 u. 3 angegebenen Stellen.

2) Vielleicht wäre es nach Aristotelischen Principien nicht nöthig gewesen,

nach Aristoteles das wirkende Princip ihrer ersten Begriffe ist, ist unmöglich selbst ein Denken oder Wollen. Mit Bewußtseyn etwas thun, um erst zum Bewußtseyn zu gelangen, das ist ein *ὕστερον πρότερον* und ein Widerspruch in sich selbst.

Aristoteles war weit davon entfernt, einer solchen Absurdität sich schuldig zu machen. Wir sehen es daran, daß er das passive Vermögen der Denkseele für das alles Intelligible denkende [1], also für ihr einziges denkendes Vermögen erklärt [2], und das Wollen in Abhängigkeit vom Denken sich bethätigen läßt [3]. Und ebenso zeigt es die Weise, wie er die Existenz des wirkenden Princips der Gedanken darthut. Er appellirt nicht an unser Bewußtseyn von einem solchen Wirken oder von einem Streben nach einem solchen Wirken, sondern, wie bei etwas, was man nicht unmittelbar erfährt, führt er den Beweis aus der nothwendigen Forderung dieser wirkenden Kraft durch die allgemeinen ontologischen Gesetze [4].

Aber der Verf., wahrscheinlich in Folge der unklaren Vorstellung, die er sich über die Denkseele und den Unterschied ihrer zwei Erkenntnißvermögen gebildet hat, nimmt ohne alle Scheu auch diesen Widerspruch in seine Darstellung der Erkenntnißlehre des Aristoteles auf, und hat dafür kein Wort der Rüge. Er

---

den wirkenden Nus als eine accidentelle Energie von der substantiellen zu scheiden. Ein begrifflicher Unterschied in Folge der an die substantielle Wirklichkeit geknüpften Möglichkeit eines Wirkens (*ποιητικὸν* zu *ποιοῦν*, wie *κινητικὸν* zu *κινοῦν* vgl. Met. *Λ*, 6 p. 1071, b, 12) hätte wohl genügt. Daß aber Aristoteles das wirkende Princip der Gedanken thatsächlich als eine besondere accidentelle Energie gedacht hat, zeigt das *ὡς ἕξις τις* in der oben (S. 91, 3) citirten Stelle. Vgl. dazu meine Psych. d. Arist. S. 169 f. Es versteht sich von selbst, daß wir, die wir ja weit davon entfernt sind, die Sätze der Aristotelischen Ontologie, und namentlich die von der realen *δύναμις* und ihrer *ἐνέργεια* uns durchwegs eigen machen zu können, auch noch manches Andere zu beanstanden haben. Wie in meiner Psych. des Ar., so enthalte ich mich aber auch hier der Kritik, so weit sie auf die allgemeinen und fundamentalen Sätze der Aristotelischen Metaphysik sich beziehen würde.

1) *πάντα νοεῖ* De Anim. III, 4 p 429, a, 18.

2) Vgl. m. Psych. d. Arist. S. 144. 3) De Anim. III, 10 p. 433, a, 18.

4) De Anim III, 5, s. o. S. 91 Anm. 3.

meint, nach Aristoteles fordere die Intuition der ersten Begriffe die angestrengteste Thätigkeit von Seiten des intellectiven Theils, der hier die „schwierigste" Aufgabe, die ihm überhaupt gestellt werden könne, zu lösen habe; während natürlich das, was ohne jedes bewußte Streben, auch ohne Anstrengung und, sobald es nur überhaupt geschehen kann, nicht bloß leicht, sondern sogar nothwendig geschieht. Er führt [1]) eine Stelle aus der Topik [2]) an, worin Aristoteles die dialektischen Aufgaben [3]), den Nachweis daß etwas Accidenz, Gattung, Proprium oder Definition eines andern sey, mit einander vergleicht und (wie dies ganz natürlich ist) den Nachweis, daß etwas für etwas Definition sey, weil hier die drei Momente des Zukommens, Wesentlich-Zukommens und Convertibel-Seyns vereinigt nachgewiesen werden müssen, am Schwierigsten findet [4]), und bezieht sie auf die Schwierigkeit der Erfassung der ersten Begriffe. Zwei verschiedenere Processe hätte er nicht leicht auf dem Gebiete der Erkenntniß finden können, um sie mit einander zu verwechseln [5]). Auch übersieht er, daß das χαλεπώτατον in der Topik bloß relativ zu den andern dialektischen Aufgaben und nicht absolut zu nehmen ist [6]).

Indessen haben wir noch gar nicht auf den niedern Verstand und die nicht leichte und unbedeutende Rolle, die auch ihm der Verf. bei der Intuition der ersten Begriffe zuweist, einen kritischen Blick geworfen. Daß er das Centralorgan der niedern Seele sey, ist eine ziemlich richtige Bestimmung. Genauer freilich hätte ihn der Verf. als Vermögen dieses Organs bezeichnen müssen. Aber ganz Fremdes trägt er in Aristoteles hinein, wenn er den nie-

1) a. a. O. S. 117, 1; S. 216, 2. 2) Top. VII, 5 p. 155, a, 17.
3) Vgl. Top. I, 4. 4) Vgl. meine Bedeut. d. Seyend. nach Arist. S. 124 f.
5) Vgl. Anal. Prior. I, 26 p. 42, b, 40.
6) Anders das χαλεπώτατα Metaph. *A*, 2 p. 982, a, 24, auf welche Stelle der Verf. sich ebenfalls beruft, ohne zu bemerken, daß Aristoteles hier von etwas ganz Anderem als in der Topik redet. So dient das χαλεπώτατα in der Metaphysik nicht, das Gewicht des χαλεπώτατον in der Topik zu verstärken, sondern wird im Gegentheil ein Grund mehr, es auf das rechte Maaß zurückzuführen und in bloß relativem Sinn zu erklären.

dern Nus für allgemeiner Vorstellungen fähig erklärt. Eine allgemeine Vorstellung ist nach Aristoteles wie nach Platon etwas Intelligibles, das nur von der höheren Seele erfaßt wird. „Der Sinn erkennt das Einzelne, der Verstand das Allgemeine", das ist, was darum Aristoteles ohne Unterlaß wiederholt. Ein Genus oder *γενικόν* [1]) und ein *τί ἐστι*, eine Species und ein *τὸ τί ἦν εἶναι* [2]) (welcher Ausdruck von Aristoteles freilich auch noch in anderem Sinne, nämlich im Sinne der Form gebraucht wird) [3]) sind eins und dasselbe.

Aber der Verf. bringt Beweise. Aristoteles sagt, man nehme zwar das Einzelne wahr, die Wahrnehmung beziehe sich aber auf das Allgemeine [4]). Aristoteles sagt ferner, die abstracte Vorstellung des Fleisches finde sich in demselben Empfindungsfähigen (*αἰσθητικόν*), in welchem das einzelne Fleisch vorgestellt werde [5]). Freilich lehrt er auch wieder, daß wir immer mit der allgemeinen Vorstellung zugleich eine Einzelvorstellung, ein Phantasma, haben müssen [6]), und es scheint hiernach, als müsse, da doch nicht dasselbe Vorstellungsvermögen zu derselben Zeit bloß im Allgemeinen und nicht bloß im Allgemeinen, sondern mitsammt der individuellen Besonderheit dasselbe vorstellen kann, ein anderes das, welches die Einzelvorstellung, und ein anderes und von dem Sinne verschiedenes Vermögen dasjenige seyn, welches die allgemeine Vorstellung enthalte. Allein nach dem Verf. weiß Aristoteles, einen Gedanken von Berkeley und andern Modernen in seiner Weise anticipirend, Beides in der Art zu vereinigen, daß er die Vorstellung individuell bleiben, und doch

1) Top. I, 5 p. 102, a, 36. 2) Vgl. z. B. Anal. Post. II, 4. u. 6 princ.

3) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 45 Anm. 35, S. 129 Anm. 45.

4) Anal. Post. II, 19 p. 100, a, 14, nach Kampe's Uebersetzung a. a. O. S. 142. — vgl. S. 143 und S. 145 f.

5) De Anim. III, 4 p. 429, b, 14 *τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει* (welches letztere, wie aus dem Nachfolgenden hervorgeht, offenbar seine Ansicht ist). Vgl. Kampe a. a. O. S. 5 f. und S. 143.

6) De Memor. et Remin. 1 p. 449, b, 30 ff.

insofern allgemein werden läßt, als er ihre individuellen Bestimmungen verblassend und ihre allgemeinen Züge markirter hervortretend denkt [1]).

Doch von dem Allem ist bei Aristoteles nichts zu finden. Was meint er denn, wenn er Anal. Post. II, 19 sagt: *αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν*? Unter der *αἴσθησις* versteht er [2]), im Gegensatz zum *αἰσθάνεσθαι*, dem Act der Wahrnehmung, das Wahrnehmungsvermögen, welches als die Möglichkeit alles Sensibeln, ähnlich dem Verstand als der Möglichkeit alles Intelligibeln, in gewisser Weise universell ist [3]). Der Act der Wahrnehmung zeigt nur ein Einzelnes, dem eine einzelne Eigenschaft zukommt, die Potenz der Wahrnehmung dagegen erstreckt sich nicht bloß auf ein Einzelnes einer Art, sondern auf vieles, ja auf jedes zu der Art Gehörige, das an einer gewissen Art von Eigenschaften Theil hat. Und so können wir denn mittels der Sinne nicht bloß erkennen, daß ein Individuum der Art eine gewisse derartige Eigenschaft hat, sondern daß jedem eine solche Beschaffenheit zukommt. Mit andern Worten, unser Verstand [4]) kann zwar nicht aus dem, was eine einzelne Sinnesbeobachtung, wohl aber aus dem, was durch wiederholte Beobachtungen das Sinnesvermögen ihm bietet, ein allgemeines, in der Erfahrung begründetes, für eine ganze Classe von Phänomenen giltiges Gesetz, ein *καθόλου* constatiren [5]). Daß das Vermögen der Wahrnehmung im Gegensatz zum Wahrnehmungsacte nach Aristoteles keine allgemeine Vorstellung habe und haben könne, versteht sich von selbst. Und somit ist die

1) a. a. O. S. 323 f.

2) Vgl. die Parallelstelle zu dem Citat aus Anal. Post. II, 19, die sich ebend. I, 31 p. 87, b, 28 findet.

3) De Anim. III, 8 princ.

4) Nämlich der geistige. Der Verf. mißdeutet S. 145 f. das *ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο*, indem er es auf den leidensfähigen Verstand bezieht. Ein *πάσχειν* kommt ja nach De Anim. III, 4 und unsern obigen Erörterungen auch dem geistigen Verstande zu. Vgl. die Erklärung der Stelle unten S. 102 Anm. 2.

5) Vgl. Anal. Post. I, 13.

Deutung des Verf. nicht bloß nicht die einzig mögliche, sondern sie ist unmöglich.

Bei der andern Stelle, die Kampe aus De Anim. III, 4 anführt, ist der Text corrumpirt. Es ist nämlich, wie ich schon in meiner Psychol. des Aristot.[1]) nachgewiesen habe, statt *αἰσθητικῷ αἰσθητῷ* zu lesen. Wäre der Text ächt, so würde er mehr beweisen, als der Verf. will. Denn nicht bloß von einer allgemeinen Vorstellung, sondern von dem, was der Verf. wenigstens als schöpferischen Begriff streng von ihr scheidet, und was ihm als die höchste[2]) und schwierigste[3]) unter allen Leistungen des thätigen Verstandes gilt, von dem *τί ἦν εἶναι*[4]), dem *μεγέθει εἶναι* (p. 429, b, 10), dem *ὕδατι εἶναι* (b, 11), dem *σαρκὶ εἶναι* (b, 12. 17) und dem *εὐθεῖ εἶναι* (b, 20) würde dann gesagt seyn[5]), daß es in demselben Vermögen wie die Einzelvorstellung, und in dem sensitiven Vermögen erkannt werde.

So bin ich denn berechtigt, es für eine dem Aristoteles fremde und nirgends von ihm auch nur mit einem Worte angedeutete, ja seinen constanten Aussagen widersprechende Lehre zu erklären, daß der sensitive Theil allgemeiner Vorstellungen fähig sey. Und ebenso ist es dann selbstverständlich in keiner Weise Aristotelisch, wenn man von allgemeinen Vorstellungen redet, die nur wegen des markirteren Hervortretens gewisser allgemeiner Züge allgemein zu nennen seyen.

Wenn nun aber die Behauptung des Verf., daß der niedere Verstand des Aristoteles allgemeiner Vorstellungen fähig

1) S. 134 Anm. 59. Zu dem Beweis für die Corruption des Textes, den ich hier gegeben habe, wäre noch ein anderer zu fügen. Fragt man nämlich nach dem Subject für *κρίνει* (p. 429, b, 13. 15 und 21), so ergiebt sich deutlich aus dem Vorhergehenden (b, 3. 5. 9) und dem Nachfolgenden (b, 22), daß dieses nichts Anderes seyn kann als *ὁ νοῦς*. Hiermit aber ist das *αἰσθητικῷ* (b, 15) offenbar unverträglich.

2) a. a. O. S. 320. 3) a. a. O. S. 306. 4) a. a. O. p. 429, b, 19.

5) Auch das *ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι* (b, 12) beweist dafür, daß das eigentliche *τί ἦν εἶναι* gemeint ist. Vgl. p. 430, a, 2 f. und Metaph. *Δ*, 9 p. 1074, b, 38 und in meiner Psych. d. Arist. S. 132, S. 129 Anm. 45 u. S. 139 Anm. 74.

sey, eine irrige ist, so fällt noch vieles Andere mit ihr. Ein guter Theil der weiteren Leistungen, die ihm zugeschrieben werden, wird unmöglich, und namentlich von jenem inductiven Aufsteigen und jenem eintheilenden Herabsteigen auf sensitivem Gebiete, von dem der Verf. sprach, kann keine Rede mehr seyn. Das höchste, was der sensitive Theil, sich selbst überlassen, leisten kann, ist etwas, was er bis zu einem gewissen Grade auch schon bei den Thieren leistet, nämlich eine blinde und in ihrer Wirkungsweise instinctartige Gewohnheit der Ideenassociation[1]), die praktisch ähnliche Folgen wie die Induction hat. Die Erfahrung dient in der Praxis ähnlich wie die Erkenntniß des allgemeinen Gesetzes. Und dieses ist, was Aristoteles öfter und namentlich im ersten Capitel seiner Metaphysik geltend macht[2]).

Somit wird das Entstehen der ersten Begriffe, ebenso was den Beitrag von Seiten der sensitiven Seele, als was den von Seiten der intellectiven betrifft, ganz anders seyn als es der Verf. darstellt. Es bleibt, man mag die Sache von welcher Seite man will, betrachten, für den niedern Nus nichts Anderes übrig, als daß er das Phantasma, d. h. die sinnliche Einzelvorstellung, darbietet, in welchem der höhere Nus den entsprechenden allgemeinen Begriff erschaut. Und dieses ist, was Aristoteles im dritten Buch von der Seele ausdrücklich lehrt. Wie dem Auge im farbigen Objecte seine Vorstellung sich bietet, so, meint er, biete sich dem Verstande sein Gedanken im Phantasma dar[3]). Dabei ist aber das sinnliche Organ so wenig im Stande aus sich selbst den Verstand zu afficiren, als der Körper in der Finsterniß auf das Auge einzuwirken fähig ist. Wie das Sichtbare im Körper, so ist das Intelligible im

1) Vgl. darüber von den Modernen Hume, Enqu. concern. human understanding 3. 5, 1 u. 9., Hartley, Observations on man. James Mill, Analys. of the human mind, chap. 3 u. 11, und Andere aus der Schule der Empiristen, die nur darin fehlen, daß sie neben diesem niederen Processe den höheren, wahrhaft logischen, ganz und gar verkennen.

2) Metaph. *A*, 1 p. 981, a, 1. 12.

3) De Anim. III, 7 p. 431, b, 2. Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 144 ff.

Phantasma[1]) des Sinnesorgans an und für sich nur der Möglichkeit nach erkennbar[2]). Die Farbe wird wirklich sichtbar durch den Einfluß des Lichts. Wodurch also wird das Intelligible im Phantasma des Sinnesorgans erkennbar werden? — Hier ist der Ort, wo Aristoteles auf den andern Factor, auf jene geistige Kraft hinweist, die er als das ποιητικὸν der Begriffe dem aufnehmenden Verstande als ihrer ὕλη gegenüberstellt[3]). Diese ist es, die durch ihr Wirken dem Centralorgan die entbehrte Fähigkeit, auch seinerseits den geistigen Theil zu beeinflüssen, verleiht, und so das, was nur in Möglichkeit intelligibel war, wirklich intelligibel macht.

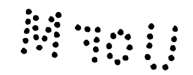
Aber spricht Aristoteles nicht in dem zweiten Buche der zweiten Analytiken, im letzten Capitel[4]), noch von ganz andern Vorgängen und namentlich von Inductionen, die der Erkenntniß des Allgemeinen (καθόλου p. 100, b, 5) vorangehen müssen? — Allerdings! aber nicht auf das Erfassen eines allgemeinen Begriffs, sondern auf das Erfassen eines von den Gegenständen eines allgemeinen Begriffs allgemein giltigen Gesetzes[5]) sind seine Worte zu beziehen. — Allein wie ist das möglich? spricht er nicht von Principien[6]) der Erkenntniß, die in dieser Weise festgestellt werden, und sagt er nicht anderwärts, Begriffe, unerweisbare Definitionen seyen die Principien?[7]) — Ohne Frage! und sie sind auch Principien. Aber sie sind nicht die einzigen Principien der Erkenntniß, und auch Aristoteles will sie nicht als solche angesehen wissen. Jeder Beweis, sagt er vielmehr in den zweiten Analytiken, habe eine dreifache Kenntniß zur Voraussetzung; von Einigem müsse man wissen was es bedeute, von Anderem daß es sey, von Anderem endlich Beides[8]). Bloße

1) Ebend. 8 p. 432, a, 4.

2) Ebend. 4 p. 430, a, 6; vgl. meine Psych. d. Arist. S. 139 Anm. 74 und die vorhergegangenen Erörterungen S. 137 ff.

3) Ebend. 5. princ.; vgl. oben S. 91 f. Anm. 3.

4) Anal. Post. II, 19 p. 100, b, 3. 5) Vgl. ebend. I, 4 p. 73, b, 26 ff. 31 p. 87, b, 30. 6) Ebend. II, 19 p. 99, b, 17. 7) Ebend. II, 3 p. 90, b, 27. 8) Ebend. I, 1 p. 71, a, 11.



Begriffsbestimmungen reichen also nach Aristoteles nicht aus. Es müssen auch Urtheile, denen ja allein Wahrheit oder Falschheit inwohnt [1]), allgemeine Gesetze, als Grundlage des Beweises gegeben seyn [2]). Diese allgemeinen Gesetze sind an sich betrachtet frühere Erkenntnisse als die unter ihnen begriffenen, auf ihnen beruhenden und von ihnen bedingten [3]) Wahrheiten; nicht aber sind sie immer zugleich früher in Bezug auf uns [4]). Vielmehr müssen wir oft durch Induction umgekehrt vom Einzelnen zum Allgemeinen und über eine Reihe vermittelnder Zwischenstufen bis zu den allgemeinsten, aus keinen höheren mehr ableitbaren [5]) und in diesem Sinne unmittelbaren [6]) Gesetzen, zu den *καθόλου* [7]) emporsteigen [8]). Es sind diese ungefähr das, was die moderne Logik erste Causalgesetze im Gegensatz zu den derivativen und empirischen Gesetzen nennt [9]); das, wovon Aristoteles sagt: *τὸ δὲ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον* [10]). Der Verstand erhebt sich hier allerdings in gewisser Weise von Begriff zu Begriff. Denn zuerst muß für den untersten Artbegriff durch Induction die Allgemeingültigkeit des Prädicats festgestellt werden; dann muß für die nächste Gattung durch Hinzunahme von Inductionen auf den Gebieten anderer Arten dasselbe geschehen, und so klimmt man hinauf bis zu den höchsten Begriffen, von welchen das Prädicat noch mit Allgemeinheit gilt, und er-

---

1) De Interpr. 1 womit zu vergl. Anal. Post. I, 10 p. 76, b, 35 ff.

2) Vgl. Anal. Post. I, 2 p. 72, a, 7. 3) Ebend. p. 72, a, 29; p. 71, b, 29. 4) Ebend. p. 71, b, 29 ff. 5) *ἀναπόδεικτα* ebend. b, 27. 6) *ἄμεσα* ebend. p. 72, a, 7, 14. 7) Ebend. 4 p. 73, b, 26. 32.

8) Ebend. II, 19 p. 100, b, 2 *ἕως τὰ ἀμερῆ* (l. *ἄμεσα*. denn die *ἄμεσα*, nicht die *ἀμερῆ* sind, wie die Betrachtung der eben citirten Stellen zeigt, mit den *καθόλου* und den *πρώτοις* identisch) *στῇ καὶ τὰ καθόλου*. .... *δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα* (vgl. 1, 2 p. 71, b, 26; 4 p. 73, b, 33 und cap. 5) *ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ*. Vgl. ebend. I, 18; 31 p. 88, a, 2. 16 und ebend. 2 p. 71, b, 34 — p. 72, a, 11.

9) Vgl. John Stuart Mill, System der deduct. u. induct. Logik, deutsch von Schiel. 2te Ausg. I, 3. Buch 12. Cap. bes. §. 5 u. 6 S. 551 ff.; II, 3. Buch 16. Cap. S. 41.

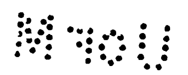
10) Anal. Post. I, 31 p. 88, b, 5. Vgl. ebend. 24 p. 85, b, 23 f. und 2 p. 71, b, 9. 29.



reicht das *ἄμεσον* und *καθόλου*, welches das Princip des apodiktischen Beweises wird [1]). Auf jeder einzelnen Stufe ist der Vorgang nach einem Bilde, dessen Aristoteles sich bedient, ähnlich der Weise, in welcher ein Heer zum Stehen kommt, das auf der Flucht begriffen war. Einer bleibt stehen, ein Anderer stellt sich zu ihm, ein Dritter gesellt sich zu beiden, und so verstärkt sich Mann um Mann die Macht der Streiter, bis am Ende alle wieder stehen, und der Kampf wie im Anfange geführt wird. So steht denn auch hier das allgemeine Gesetz, nachdem die darunter begriffenen minder allgemeinen Thatsachen im Einzelnen, die eine nach der andern, festgestellt worden [2]),

1) Ebend. 18 p. 81, a, 40.

2) Ebend. II. 19 p. 100, a, 10: *οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως· οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο.* (Sie hat nicht habituell (s. a, 10. 11 das *ἕξεις*) aber potentiell, *δυνάμει*, das allgemeine Gesetz in sich, vgl. De Anim. III, 4 p. 429, a, 27; b, 7). *ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἴπωμεν. στάντος γαρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου·* (das niedrigste empirische Gesetz, das ja zuerst festgestellt wird) .... *πάλιν δ' ἐν τούτοις ἵσταται* (aus den empirischen Gesetzen niedrigster Ordnung wied ebenso wie zuvor aus den durch die Sinne wahrgenommenen eiuzelnen Thatsachen durch Induction ein höheres Gesetz festgestellt), *ἕως ἂν* (in dem *ἂν* liegt, scheints, angedeutet, daß es uns nicht immer gelingt bis zu den eigentlichen Causalgesetzen vorzudringen) *τὰ ἄμεσα* (vgl. oben S. 101 Anm. 8) *στῇ καὶ τὰ καθόλου* (die *καθόλου* schlechthin und im prägnanten Sinne, von denen I, 4 spricht), *οἷον τοιονδὶ ζῷον, ἕως ζῷον· καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ* (dasselbe inductive Verfahren, wodurch das niedrigste allgemeine Gesetz gewonnen wurde, wiederholt, führt zuletzt zu dem ersten und unmittelbaren Causalgesetz). Man könnte den Vergleich mit dem sich sammelnden Heere auch in der Art durchführen, daß er einheitlich den ganzen Proceß der Feststellung eines ersten Causalgesetzes aus den einzelnen vom Sinne wahrgenommenen Thatsachen darstellte. Man müßte dann darauf hinweisen, wie zuerst aus einzelnen im engsten Sinn zu einem Trupp gehörigen Kriegern kleine, aus den kleinen größere, und aus diesen wieder größere Truppenabtheilungen sich zusammenstellen, bis so endlich die ganze, ursprüngliche Schlachtreihe wieder zum Stehen gekommen ist.



und das Letzte in Bezug auf uns ist gleich dem, was schlechthin und der Sache nach das Erste war[1]). In diesem Sinne verstanden — und der Vergleich mit dem ersten Capitel der Metaphysik[2]) würde, abgesehen von allem Andern, zu einer solchen Auffassung nöthigen — ist Aristoteles in den zweiten Analytiken mit seiner Erkenntnißtheorie in den Büchern von der Seele[3]) und zugleich mit der wahren Erkenntnißtheorie, die unabhängig von ihm sich in unsrer Zeit wieder Bahn zu brechen begonnen hat, im Einklang.

So viel genüge zur Beurtheilung der Richtigkeit dieser neuen Darstellung der Aristotelischen Erkenntnißlehre. Unsere Kritik hat sich, so wie früher unsere übersichtliche Wiedergabe, auf die Hauptsätze beschränkt. Hätte sie auf untergeordnetere Puncte, wie z. B. auf die Auffassung der *αἴσθησις κοινή*, bei der selbst der Name mißdeutet wird, eingehen können, so würde es ihr leicht gewesen seyn, noch eine Menge von Mißgriffen nachzuweisen. Und so muß ich denn leider bekennen, daß trotz unverkennbarer Spuren von Fleiß und Scharfsinn die Auffassung des Verf., namentlich in allen Puncten, die ihre Eigenthümlichkeit ausmachen, mir durchaus verfehlt scheint.

III.

Es ist leichter Andern Fehler nachweisen als selbst das Richtige treffen. Kampe hat nicht bloß selbst eine Ansicht aufgestellt und zu begründen gesucht, er hat sich auch polemisch gegen Andere gewendet. Vielleicht ist er hier glücklicher und erfolgreicher gewesen, und gern und dankbar will ich, gegen den, als den Verfasser der letzten ausführlichen Abhandlung über denselben Gegenstand und Kritiker der früheren Versuche, sich naturgemäß am Meisten und Eifrigsten die Polemik kehren muß, jeden mir etwa nachgewiesenen Fehler eingestehen. Die Wahrheit muß dem Schüler, wie einst dem Meister, immer die lie-

1) Ebend. I, 2 p. 71, b, 33 ff. 2) Metaph. *A*, 1 d. 981, a, 5 f.
3) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 211 ff.

dere Freundin seyn, und um ihretwillen darf er auch der eignen Meinungen nicht schonen [1]).

Aber wenn die Kritik Anderer die verhältnißig leichtere Aufgabe ist, so hat, fürchte ich, der Verf. sie sich doch etwas gar zu leicht gemacht. Sein Streben geht dahin, meine Auffassung lächerlich zu machen, und hierin sieht er dann die Widerlegung. Ganz Unrecht kann ich ihm in so weit noch nicht geben. Mag man diese Weise der Polemik eine weniger würdige nennen, eine unkräftige Weise der Bekämpfung ist sie nicht. Wenn wirklich Aristoteles, falls er gelehrt hätte, was ich ihn lehren ließ, Thörichtes und Lächerliches behauptet haben würde, dann — ich verlange keinen andern Beweis — hat er nicht so gelehrt, und ich nehme meine frühere Darstellung zurück. Aber nur unter einer Bedingung kann, wie überall, so auch hier das Lächerlichmachen als Widerlegen gelten. Und diese Bedingung ist die vollkommene Treue der Darstellung dessen, was man in's Lächerliche zieht. Die kleinste Abweichung hebt alle Kraft und Gültigkeit auf. Denn es ist ja bekannt, daß auch das Erhabene oft nur durch eine Linie vom Lächerlichen getrennt ist.

Hat der Verf. wirklich die Vorsicht, die hiernach geboten war, geübt? — Ich bedauere, daß er es nicht gethan hat, sondern daß sein Bericht über meine Darstellung und ihre Begründung voll von Ungenauigkeiten und Entstellungen ist.

Einige dieser Mißdeutungen sind freilich leicht begreiflich. Sie hängen innig zusammen mit den Fehlern, die wir in seiner Darstellung der Aristotelischen Erkenntnißlehre rügen mußten, wie z. B. damit, daß er den Nus für körperlich hält, daß er nicht zwischen der Substanz der intellectiven Seele und ihren Kräften zu scheiden weiß, daß er den Proceß der Abstraction mit dem Nachweis der Definition, und ebenso die Begriffsbestimmungen, welche Principien der apodiktischen Beweise sind, mit den unmittelbaren Causalgesetzen, aus welchen die Folgerungen abgeleitet werden, verwechselt. So versteht er trotz mei-

1) Eth. Nic. I, 4 p. 1096, a, 14.

ner ausdrücklichen Erklärungen nicht, was ich unter „geistig" verstehe, wenn er S. 298, 2 meine Behauptung, daß es nach Aristoteles nur ein einziges geistiges Erkenntnißvermögen gebe[1]), durch den Hinweis auf die Denkkraft des corruptibeln Centralorgans widerlegt zu haben glaubt. Seine irrige Vorstellung, als ob auch der höhere Nus körperlich sey, hindert ihn das „geistig" als Gegensatz zu „körperlich" zu fassen. Und hiermit mag auch zusammenhängen, was er mir S. 306, 7 vorwirft: „Auch wird nimmermehr nach Aristotelischer Lehre die Erkenntniß dieser Begriffe „von allem geistigen Erkennen", sie wird lediglich vom Erkennen durch Beweis „vorausgesetzt"." Nur ist der Bericht hier auch noch in andrer Weise untreu. Denn ich sage an der citirten Stelle[2]), die Einwirkung des sensitiven Theils auf den intellectiven, nicht aber die Erkenntniß irgend welcher Begriffe, werde von allem geistigen Erkennen vorausgesetzt; eine Behauptung, die, da ja die Begriffe selbst zu den Gedanken des Geistes gehören, ohne Zweifel ein lächerlicher Widerspruch wäre.

Ferner ist es die Folge der Vermengung des Nachweises der Definition und des Erfassens der ersten Begriffe, wenn der Verf. S. 306, Anm. herausbringt, daß, was nach Aristoteles das Schwierigste, nach meiner Darstellung das Ergebniß eines unbewußten Wirkens sey[3]). Darum verwundert er sich auch[4]) darüber, daß ich zu glauben scheine, alle erwachsenen Menschen seyen im Besitze solcher Begriffe; was, wenn er mich richtig verstanden hätte, gar nicht zum Verwundern wäre, da jede Zahlenspecies z. B. zu den abstracten Begriffen gehört, und wer keine hätte, in Wahrheit, wie das Sprichwort sagt, keine Drei zählen könnte. Auch hier verbindet sich indeß mit dem ersten Mißverständniß eine zweite Entstellung, wenn gesagt wird, ich rede, als ob der Proceß „wie im Schlafe vor sich ginge"[5]). Deutlich widerspricht dieß meinen Ausführungen in der Psych.

1) Psych. d. Arist. S. 144. 2) Psych. d. Arist. S. 164.
3) Vgl. das früher, unter Nr. II, darüber Gesagte.
4) a. a. O. S. 306 Anm. 5) Ebend.

d. Arist. S. 144 f., und zeigt auch, daß der Verf. nicht zwischen dem bewußten Hervorbringen, wie wir es oben erklärt haben, und dem Hervorbringen eines bewußten Actes zu unterscheiden weiß. Mit dem ersten müßte auch das zweite von mir geleugnet werden, wenn seine Beschreibung zutreffen sollte.

Wiederum ist es falsch, wenn Kampe S. 306 die Sache so darstellt, als ob ich in den Begriffen gar nicht Principien der Beweise erkennen wolle: „die Principien der Beweise sollen ja nach Brentano ganz etwas Anderes als die Begriffe seyn." Meine Behauptung ist nur die, daß die Begriffe nicht die einzigen Principien der Beweise [1]), und daß sie nicht jene seyen, von deren Auffindung das letzte Capitel der zweiten Analytiken handelt [2]). Das Mißverständniß des Verf. erklärt sich aber als Folge der Confusion, die wir bei ihm zwischen den einen und andern Principien gefunden haben [3]).

Aus der Confusion des Verstandesvermögens mit der ihm zu Grunde liegenden Substanz, die der Verf. aus seiner Theorie, trotz allem, was ich dagegen sage, auch in die meinige hineinträgt, erklärt sich die Weise, wie er S. 287, Anm. meine Behauptungen, daß der höhere Verstand an und für sich eine bloße Fähigkeit [4]), und daß er leidenslos [5]) sey, als widersprechend nachweisen will. „Was einmal ἀπαθές" sey, sagt er, sey „auch ἄφθαρτον, was ἄφθαρτον zugleich ἀΐδιον, was ἀΐδιον unmittelbar seinem Wesen nach ἐνεργείᾳ." So wenig es den Aristotelischen Principien widerspricht, eine unvergängliche Fähigkeit für örtliche Bestimmungen in den Himmelskörpern an-

1) Vgl. dafür die oben S. 100 Anm. 8. u. S. 101 Anm. 2 ff. citirten Stellen.

2) Psych. d. Arist. S. 213 ff.

3) Vgl. auch Kampe a. a. O. S. 144, 2 gegen Ende. — An manchen Stellen, wie S. 226 u. ö., erkennt übrigens auch der Verf. außer den Definitionen noch Axiome als Principien an. Die durch Induction zu erweisenden ἄμεσα kommen dagegen nirgends bei ihm zu ihrem Rechte. Es ist, als ob alle Wissenschaften nicht mehr als die Mathematik oder die Mathematik nicht weniger als andere Wissenschaften von der Erfahrung abhängig wären. Vgl. dagegen meine Psych. d. Arist. S. 215.

4) Psych. d. Arist. S. 178, vgl. S. 114 f.

5) Ebend. S. 176 f., vgl. S. 114. S. 126 f.

zunehmen [1]), so wenig widerspricht es ihnen, den geistigen Theil des Menschen mit einer unvergänglichen Fähigkeit für Begriffe begabt zu denken [2]). Hier und dort wird nur die Immaterialität und reine Wirklichkeit der zu Grunde liegenden Substanz gefordert [3]), mit der dann natürlich die an sie sich knüpfenden accidentellen Materien zugleich unvergänglich seyn werden. Weit entfernt mit der Annahme einer accidentellen Materie der intellectiven Seele ihre Freiheit von substantieller Materie zn leugnen, habe ich vielmehr diese auf das Entschiedenste behauptet und mehrfach zu begründen gesucht [4]).

Auf derselben Verwechslung beruht ein anderer Vorwurf (S. 40, 4). Ich sage [5]), Aristoteles nenne nicht den aufnehmenden oder wirkenden Verstand, sondern das wirkliche Erkennen das Göttliche in uns. Dagegen citirt der Verf. einige Stellen des Aristoteles, De Generat. Animal. II, 3 p. 736, b, 27 und De Anim. I, a, p. 408, b, 29 f. — und er hätte noch andere, wie De Part. Animal IV, 10 p. 686, a, 28 anführen können —, worin Aristoteles das Wesen der Denkseele göttlich nennt. Um mir zu widersprechen, müßte Aristoteles hier nicht von dem Wesen, sondern von einem der beiden genannten Vermögen reden. Doch bliebe auch dann das Argument des Verf. aus anderem Grunde unkräftig. Aristoteles konnte nämlich zu verschiedenen Malen in einem verschiedenen, und bald in einem höheren bald in einem niederen Sinne von etwas Göttlichem sprechen und hat dies wirklich gethan [6]). Und daher kommt es,

1) Metaph. *Λ*, 2 p. 1069, b, 24.

2) Wie Aristoteles es ganz deutlich De Anim. III, 4 p. 429, a, 15 thut: *ἀπαθὲς* (vgl. weiter unten p. 429, a, 29) *ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.*

3) Vgl. Metaph. *Θ*, 8 p. 1050, b, 6 ff., besonders b, 16.

4) a. a. O. S. 115 ff. 5) a. a. O. S. 225.

6) So sagt er z. B. De Coelo I, 9 p. 279, a, 34: das ein *θεῖον* Bewegende sey ein *θειότερον*; De Generat. Anim. II, 1 p. 732, a, 3: das Wirkende sey göttlicher als das Leidende (es ist vom männlichen und weiblichen Princip der Zeugung die Rede) und die Form sey göttlicher als die Materie; De Anim. I, 1 p. 408, b, 29: der *νοῦς* in uns sey göttlicher als die andern Theile der Seele u. s. f. Eth. Nicom. VII, 1 spricht er wieder in

daß er, während er De Anim. II, 4 p. 415, a, 26 auch die Pflanzen und Thiere, insofern sie der Art nach unsterblich sind, irgendwie an dem Göttlichen Theil haben läßt, in den von dem Verf. citirten Stellen nur der menschlichen Seele, beziehungsweise deren geistigem Theile göttliches Seyn zuschreibt, den niedern Seelen und Seelentheilen es aber abspricht. Wiederum macht er aber auch in Bezug auf das Geistige in uns einen Unterschied, und behauptet, daß das wirkliche Denken des Geistes und nicht das geistige Denkvermögen am Meisten göttlich genannt zu werden verdiene. So Metaph. Λ, 7 p. 1072, b, 23 und ebend. 9 princ.; Stellen, die ich bereits auf der von dem Verf. angegriffenen S. 225 meiner Schrift citirt habe, mit denen aber auch noch Eth. Nic. X, 9 p. 1178, b, 18 zu vergleichen ist. Meine Bezugnahme auf die bezeichneten Aussprüche des Aristoteles und ebenso eine vorhergegangene Erörterung S. 179 f. hätten, so sollte man wenigstens meinen, bei einiger Aufmerksamkeit dem Verf. jeden Zweifel über den Sinn und die Berechtigung meiner Aussage nehmen müssen. Wie das Leben der Pflanze mit dem des Thieres, das des Thieres mit dem des Menschen verglichen, nach Aristoteles nicht mehr ein Leben zu nennen ist[1]), so ist nach ihm mit dem Göttlichsten in uns, dem wirklichen Denken, verglichen, alles Andere in uns nicht göttlich[2]).

---

einem von diesen allen verschiedenen Sinn von einem θεῖον, nämlich von einer göttlichen Tugend und einem durch ihren Besitz göttlichen, ja zum Gott gewordenen Manne. Endlich sagt er ebend. cap. 14 p. 1153, b, 32 (wenn anders dieser Theil des Buches ihm zugehört) ganz allgemein, daß Alles von Natur etwas Göttliches habe.

1) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 59 (auch Eth. Nic. IX, 9 p. 1170, a, 16 f.).

2) In der eben erwähnten Stelle aus Met. Λ, 7 heißt es: ὥστ' ἐκεῖνο (nämlich das wirkliche Denken) μᾶλλον τούτου (nämlich als das Vermögen zu Denken) ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Es ist dies auch natürlich und den allgemeinen Principien der Aristotelischen Ontologie gemäß. Denn das Göttlichste in uns ist offenbar das, was das Vollkommenste in uns ist, vollkommener aber ist der Act als das Vermögen zum Act (Metaph. Θ, 9), und die nicht bethätigte Substanz

Aus der Confusion der intellectiven Seele mit jener Kraft in ihr, die das wirkende Princip der Gedanken ist, kann schließlich auch allein eine andere Aeußerung des Verf. mir einigermaßen begreiflich werden. Er sagt S. 306, Anm., daß der *νοῦς ποιητικός* nach meiner Darstellung „eine gespenstige Existenz" seyn würde, eine Bezeichnung, die im höchsten Maße geeignet ist, von dem, was ich unter dem *νοῦς ποιητικός* verstehe, eine ganz irrige Vorstellung zu erwecken. Oder was hätte ein Accidenz des intellectiven Theils, welches das Princip einer unbewußten Einwirkung auf den sensitiven ist, mit der Existenz eines Gespenstes gemein??

Diese Entstellungen also sind aus den Fehlern, die wir dem Verf. in seiner Auffassung der Aristotelischen Erkenntnißtheorie nachgewiesen haben, mehr oder minder leicht erklärbar. Es bleiben aber noch andere und solche übrig, die eher zum Verwundern, ja manche, die kaum mehr mit der Annahme eines guten Willens zum Verständnisse vereinbar sind. Namentlich gilt dies in Betreff des *νοῦς ποιητικός* und in Betreff des Hinweises auf die Gottheit als letzten Erklärungsgrund des menschlichen Denkens.

Was soll man z. B. dazu sagen, wenn der Verf. S. 286, 1 berichtet, der *νοῦς ποιητικός* erleuchte nach mir die Phantasmen, und dann beifügt: „ein Ausdruck, welcher nicht etwa bloße Metapher, sondern so ernstlich als irgend möglich zu verstehen ist," „vermnthlich macht der *νοῦς ποιητικός* die Phantasmen transparent," da ich doch das gerade Gegentheil sage? S. 169 und 172 meiner Psych. d. Arist. bemerke ich, daß Aristoteles einen „Vergleich mit dem Lichte" mache, und noch dazu, daß derselbe „nicht in jeder Beziehung passend" sey. Die Wirkung dieser Erleuchtung aber habe ich so ausführlich besprochen[1]), daß s. z. s. schon der zehnte Theil davon genügen würde,

erreicht in ihrer Bethätigung erst ihren Zweck und ihre höchste Vollkommenheit (Metaph. Θ, 8 p. 1050, a, 4—22).

1) Psych. d. Arist. S. 69 ff., S. 153, S. 163 ff., S. 172 ff. mit Anm. 172, S. 210 u. ö.

um zu zeigen, daß sie mit einem Transparentwerden der Phantasmen nicht die entfernteste Aehnlichkeit hat.

Ferner, was soll man dazu sagen, wenn der Verf. behauptet, daß nach mir der νοῦς ποιητικός „mit Nichten Producent, ποιητικός“ sey (S. 306), und das Gesetz der Synonymie zwischen Wirkung und Ursache, das im natürlichen, künstlichen und zufälligen Werden gelte, bei seinem Wirken nicht gewahrt werde (S. 287), während ich im Gegentheile (a. a. O. S. 187 u. S. 203) erkläre, daß eine Synonymie, „wie sie auch bei dem zufälligen Werden zwischen dem Wirkenden und Gewirkten besteht,“ aber keine vollkommenere, wie etwa die beim natürlichen und künstlerischen Werden, sich hier zwischen Ursache und Wirkung zeige? Auch wenn der Verf. sagt, der νοῦς ποιητικός sey nach mir nicht „begriffartig“, so ist dies nur in gewissem und nicht in jenem Sinne richtig, in welchem es seine Argumentation (S. 287) unterstützen würde. Der νοῦς ποιητικὸς ist, als geistig und übersinnlich, allerdings den Begriffen verwandt, und dies ist zur Erklärung seiner Wirkung, einer Vergeistigung des Sinnlichen[1]), ohne Zweifel von Belang, wie ich auch ausdrücklich hervorgehoben habe[2]).

Was endlich soll man sagen von dem Berichte des Verfassers über die Weise, wie ich die Annahme einer solchen wirkenden Kraft von Seiten des Aristoteles begründe? S. 306 läßt er mich selbst zugestehen, daß der νοῦς ποιητικὸς eine Kraft sey, „von welcher wir erfahrungsmäßig nichts wissen können, und von der Aristoteles überall schweigt.“ Und S. 34, 4 stellt er die Sache so dar, als ob ich außer gewissen Forderungen eines harmonischen Ausbaus der Aristotelischen Seelenlehre keine Gründe für die von mir erfundene und in Aristoteles willkürlich hineingetragene wirkende Kraft des Geistes beigebracht habe. „Mit Voraussetzungen dieser Art unterbaut Brentano die von ihm vorgetragene Fiction eines nicht denken-

1) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 132 ff., S. 137 ff.

2) a. a. O. S. 187 (wobei das S. 186 Gesagte zu berücksichtigen ist) und ebenso S. 165.

den und unbewußten, vor allem Denken als wirkendes Princip desselben sich bethätigenden νοῦς ποιητικός." Von Allem dem ist nichts, sondern vielmehr das Gegentheil wahr. So wenig sage ich, daß Aristoteles von dieser Kraft überall schweige, daß ich vielmehr ausführlich nachweise, daß er im fünften Capitel des dritten Buchs von der Seele sie lehrt[1]). Und so wenig sage ich, daß man erfahrungsgemäß nichts von ihr wissen könne, daß ich vielmehr mich bestrebe darzuthun, wie die höheren psychischen Phänomene ohne ihre Annahme nach Aristotelischen Principien undenkbar wären[2]). Der Verf. hat hier meine Bemerkung, daß das Princip der Wirkungen des νοῦς ποιητικὸς kein bewußtes, unmittelbar ins innere Bewußtseyn fallendes Streben nach der Wirkung sey[3]), völlig mißverstanden. So wenig endlich ist es richtig, daß ich allein um des harmonischen Ausbaues der Aristotelischen Seelenlehre willen den νοῦς ποιητικός bei Aristoteles anzunehmen mich für berechtigt halte, daß ich vielmehr an der von ihm berührten Stelle (a. a. O. S. 73) geradezu sage: „Der Beweis hierfür muß späteren Erörterungen (nämlich Theil IV, n. 32 ff. S. 165 — 226) aufbewahrt werden; vorläufig wollten wir nur darauf aufmerksam machen, daß der harmonische Ausbau der Aristotelischen Seelenlehre eine solche vierte Gattung der geistigen Vermögen verlangte." So ist hier Alles anders als es nach der Darstellung des Verf. scheinen muß.

Ja nicht einmal die Weise, wie ich den Namen Nus bei einem nicht erkennenden Vermögen erkläre, konnte der Verf. richtig angeben. Von zwei möglichen Erklärungen, über die ich spreche[4]), erwähnt er[5]) nur die eine, während er die andere, und gerade die, welche ich als die wahrscheinlichere mir eigen mache, mit keiner Sylbe berührt[6]).

---

1) Psych. d. Arist. S. 165 ff. 2) Ebend. S. 70 ff., 153 f., 163 f.
3) Ebend. S. 226 f. 4) Ebend. S. 170. 5) a. a. O. S. 286.
6) Die von mir bevorzugte Erklärung geht dahin, daß Aristoteles den Namen Nus, der zunächst und im eigentlichsten Sinne dem Verstandesvermögen zukam, dann auch auf sein Subject, den geistigen Theil der Seele,

Aehnlich oder noch schlimmer steht es mit der Treue seines Berichtes über die Art, wie ich Aristoteles auf die Gottheit als letzten Erklärungsgrund des menschlichen Wissens hinweisen lasse. „Mit Cartesius", sagt er, apellire ich „an die göttliche Allmacht und Allwissenheit," und zeige durch diesen „Recurs an eine wunderthätige Macht," wie ich durch die Annahme meines, mit dem Gesetze der Synonymie unvereinbaren νοῦς ποιητικός nichts Anderes als eine unlösbare Schwierigkeit geschaffen habe, — „unlösbar, wofern sich nicht Gott im Himmel des festgefahrenen exegetischen Fuhrwerks erbarmen will" [1]).

Das Alles klingt sehr possirlich; nur Schade, daß es in keiner Weise zu dem, was man in meiner Psychologie des Aristoteles findet, stimmen will. Von einem „wunderthätigen" Einfluß, also einer die Ordnung der Natur durchbrechenden Wirksamkeit Gottes, ist da Nichts zu lesen; wohl aber spreche ich [2]) von einer durch die Ordnung der Natur selbst geforderten

und weiterhin auf jedes in demselben befindliche Vermögen, also auf jedes geistige Vermögen übertragen habe. Für Beides habe ich klare Belegstellen erbracht. Offenbar beruht nach diesem Erklärungsversuch — und dasselbe würde nach dem andern, minder wahrscheinlichen gelten — die mehrfache Bedeutung des Wortes νοῦς auf jener Weise gemeinsamer Benennung, welche Aristoteles mit Recht als Benennung πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν (z. B. Met. Γ, 2 p. 1003, b, 12) von der synonymen καθ' ἓν unterscheidet. Daher ist es denn auch unpassend und entstellend, wenn der Verf. (a. a. O.) mich sagen läßt, obwohl der νοῦς ποιητικός nicht denke, sey dieses Vermögen doch Nus; da ich vielmehr sage, es heiße doch Nus. Nach jenem Ausdruck möchte man glauben (und der Verf. scheint nach einer Bemerkung S. 287 Ende der Anm., selbst wirklich dieser Meinung zu seyn), ich finde in dem denkenden und wirkenden Nus denselben Begriff gegeben, was doch erklärter Maßen nicht der Fall ist. Niemand wird von einer der Gesundheit förderlichen Speise sagen, sie habe zwar keine Gesundheit, aber sie sey doch gesund, deßhalb nämlich, weil sie für die Gesundheit zuträglich sey. Sagt Einer dagegen, daß man sie aus dieser Rücksicht dennoch gesund nenne, so spricht er wahr, und es ist in seinen Worten nichts Abgeschmacktes und Lächerliches zu finden. So denn auch nicht in den meinigen. Aber der Laune des Verfassers scheint es überhaupt zu entsprechen, daß er, was seinem Angriffe an und für sich keine Blöße bieten würde, ins Lächerliche verzerrt.

1) a. a. O. S. 306 f. 2) Psych. d. Arist. S. 195 ff.

unmittelbaren und schöpferischen Thätigkeit, wie sie für jeden Philosophen, der die Präexistenz der Seele leugnet, aber ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit anerkennt, und darum auch für Aristoteles eine unumgängliche Annahme ist. Auch Descartes hat sie anerkannt[1]), und auch ihn, der ja von spätern Cartesianern wohl zu unterscheiden ist, muß ich gegen den Vorwurf, als ob er dadurch an ein Wunder appellire, in Schutz nehmen. Freilich hat Descartes noch in einer besondern Weise, nämlich um das Vertrauen auf unsre Erkenntnißkraft zu rechtfertigen, auf die Gottheit und ihre Güte und Wahrheit hingewiesen[2]); ein Gedanken, der ohne Frage Aristoteles fremd geblieben ist. Aber die Appellation an das göttliche Wissen des Schöpfers zur Erklärung des menschlichen Wissens, wie meine Darstellung sie enthält[3]), hat auch mit dieser speciell Cartesianischen Lehre Wenig oder Nichts gemein. Vielmehr ist sie ähnlich dem, was wir bei Locke, dem nüchternen und in gar mancher Beziehung ebenso sehr Descartes entgegengesetzten als Aristoteles verwandten Forscher finden, wo er von dem Denken des Menschen auf ein denkendes schöpferisches Princip als seine nothwendige Vorbedingung zurückschließt[4]).

Ganz falsch ist es endlich, wenn Kampe[5]) die Sache so darstellt, als rufe ich in meiner exegetischen Bedrängniß Gott herbei, um dem Gesetze der Synonymie gerecht zu werden. Viel eher könnte man noch sagen, daß ich das Gesetz der Synonymie herbeirufe[6]), um den Hinweis des Aristoteles, De Anim. III, 5 p. 430, a, 22, auf das göttliche Denken zu erklären[7]). Der Verf. selbst erkennt an[8]), daß der Text dieser Stelle, wenn er ächt sey, eine andere Deutung als die auf die Gottheit nicht zulasse. Bezweifelt wurde aber seine Aechtheit nur von Torstrik[9]), der sich bekanntlich in seiner Recension der Bücher von der Seele

1) Vgl. z. B. Medit. 3 gg. Ende. 2) Medit. 4. 3) Psych. d. Arist. S. 186 ff., 210, 224 f., 230, 233. 4) Ess. concern. human understanding IV, 10 §§. 5 und 10. 5) a. a. O. S. 307. 6) Psych. d. Arist. S. 182 ff. 7) Vgl. auch ebend. III, 7 p. 431, a, 2. 8) a. a. O. S. 33, 3. 9) Arist. De Anim. Comment. crit. p. 184 sq.

überall die gewaltsamsten Aenderungen erlaubt. Eine irrige Hypothese über die Entstehung des hergebrachten Textes [1]) verleitet den scharfsinnigen und verdienstvollen Kritiker fast durchgehends zu überkühnen Emendationen, und so sind denn, wie an vielen andern Stellen, auch hier die Gründe, die ihm bestimmend werden, nicht haltbar [2]). Der Verf. aber ändert nicht bloß, indem er mit Torstrik *οὐχ* aus dem Satze: *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ*, ausstößt, seinen Sinn zum Gegentheil um, sondern läßt außerdem auch noch einen ganzen Satz ausfallen [3]), und so erst verschwindet der Hinweis auf Gott und das Gesetz der Synonymie, über den er spottet, während meine Auffassung Alles mit Allem ohne die geringste Aenderung des Textes in Einklang bringt. Welches Verfahren verdient hier kühner genannt zu werden? und darf Kampe wirklich sagen, daß ich Gott zur Erklärung hereinziehe, während in Wahrheit er es ist, der ihn hinauswerfen muß?

Und wie, wenn ich außerdem auch noch das Zeugniß des Eudemus zur Bestätigung anführe? [4]) ja wenn ich den Nachweis bringe, daß andere Stellen des Aristoteles für meine Auslegung eine Stütze werden [5]), wie namentlich De Generat. Animal. III, 3 [6])? Auch jetzt noch muß ich hier, trotz des Widerspruchs des Verf. [7]), das *θεῖον* mit Trendelenburg [8]), Brandis [9]) und Anderen auf den unmittelbaren Ausgang des intellectiven Theils aus der Kraft Gottes deuten, analog dem *δαιμόνιον* [10]), auf welches ich schon in meiner Psych. d. Arist. S. 199 Anm. 272 hinwies, und dem *φυσικόν* im Sinne von *τῆς φύσεως ἔργον* [11]). Denn von dem Ursprung der menschlichen Seele und dem Woher und Woraus ihrer einzelnen Theile handelt das Capitel [12]).

1) S. ebend. Praefat. 2) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 182 Anm. 202. 3) a. a. O. S. 282. 4) Psych. d. Arist. S. 224 f. 5) Ebend. S. 189 ff. 6) Ebend. S. 195 ff. 7) a. a. O. S. 40, 4. 8) Comm. in Arist. De Anim. p. 175. 9) Handb. d. griech. röm. Philos. II, 2 S. 1178.

10) De Divinat. 2 p. 463, b, 14; vgl. Rhet. II, 23 p. 1398, a, 15.

11) Z. B. De Part. Animal. I, 5 p. 645, a, 17. 23. 24; Met. *Δ*, 4 p. 1070, b, 30; vgl. dazu m. Psych. d. Arist. S, 189 f.

12) p. 736, a, 27 stellt Aristoteles die Frage in f. Weise: *διορίσαι τε*

Wie ferner, wenn ich den Nachweis führe, daß die Prämissen zu einer solchen Lehre in der Gotteslehre des Aristoteles wirklich gegeben sind [1]), und daß die Antwort, die ich hier bei Aristoteles finde, in der That die einzige war, die er auf eine nothwendig sich aufdrängende Frage geben konnte? [2]) — Das Alles habe ich theils in meiner Psychologie des Aristoteles, theils in der Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes gethan. Und zu so Vielem, was dazu dienen muß, den Hinweis auf die Gottheit an dieser Stelle nicht mehr befremdlich erscheinen zu lassen, hätte ich auch noch die Bemerkung fügen können, daß Aristoteles in Folge des Gesetzes der Synonymie überall und bei jedem Wirken zuletzt auf die Gottheit recurrirt [3]). Er thut also hier nichts Anderes, als was er immer thut, und der Unterschied ist nur der, daß hier, weil jeder menschliche Nus unmittelbar in Gott seinen schöpferischen Grund hat, der Recurs durch keine synonymen Zwischenglieder vermittelt, und das Zuletzt zugleich das Zuerst wird [4]).

So ist es denn ganz der Natur der Sache entsprechend, wenn Aristoteles, wie im Allgemeinen bei dem Weltganzen, so im Besondern wieder bei der Welt im Kleinen, die der Mensch ist, auf ihren ersten, schöpferischen Urgrung hinweist. Und ein wenig scheint dies auch der Verf. gefühlt zu haben, wenn er S. 318 einen, vielleicht von mir [5]) angeregten, Vergleich zwischen dem Makrokosmos und Mikrokosmos des Aristoteles damit abschließt, daß er sagt: „Ueber Allem aber, Welt und Mensch-

---

δεῖ... περὶ ψυχῆς... πότερον ἐνυπάρχει τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι ἢ οὔ, καὶ πόθεν. Und b, 5 insbesondere in Betreff des Nus: διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς... δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται. Auf das πόθεν hätten wir in dem θύραθεν εἰσιέναι, wenn es nicht durch das καὶ θεῖον εἶναι näher bestimmt würde, eine allzu vage und ungenügende Antwort.

1) Psych. d. Arist. S. 190 ff.; ebend. Beil. S. 234 ff.

2) Ebend. S. 186 ff. 3) Vgl. Met. Θ, 8 p. 1050, b, 4 und hiermit ebend. p. 1049, b, 10. 17 ff. 4) Vgl. m. Psych. d. Arist. S. 187 Anm. 215a. 5) Vgl. ebend. S. 231 ff.

heit, thront der einsame, in seiner Art einzige Ur- und All-Beweger."

Ich glaube das bisher Gesagte reicht für Jeden hin, sich über die Treue, mit welcher der Verf. über meine Darstellung berichtet, ein Urtheil zu bilden. Und doch bliebe noch manche andere Entstellung zu erwähnen. Wer den Verf. hört, wie er über meine Interpretationen und die von mir nothwendig befundenen Emendationen gewisser Stellen spricht, muß glauben, daß ich mit einem Leichtsinn und einer Willkür verfahren sey, die ihres Gleichen suchen würden. So behauptet er S. 286 die Worte *ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς* (De Anim. III, 5 p, 430, a, 15) würden von mir nicht als nähere Bestimmung des Wirkens des *νοῦς ποιητικὸς* gefaßt, was wegen des nachfolgenden *τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα* offenbar lächerlich wäre. Die Wahrheit ist, daß ich das *οἷον τὸ φῶς* sowohl als eine Erläuterung des *ὡς ἕξις τις*, als auch als eine Erläuterung des Wirkens des *νοῦς ποιητικὸς* fasse[1]), in der sogar ein sehr wesentliches Moment dieses Wirkens, nämlich der Gegenstand, auf welchen es zunächst gerichtet sey, erkennbar werde, wenn auch andererseits, wie in dem *τρόπον τινά* angedeutet liege, der Vergleich nicht ganz entsprechend sey [2]).

Aehnlich ist es, wenn er S. 10, 2 meiner, auch in diesem Aufsatze schon besprochenen Emendation der Stelle De Generat. Anim. II, 3 p. 737, a, 7 Erwähnung thut. Er behauptet hier, daß ich die Worte: *ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς)* nur deßhalb für eine in den Text aufgenommene Bemerkung eines unglücklichen Glossators halte, weil sie mit meiner Auffassung im grellsten Gegensatz stehe, während meine wirklichen Gründe, die er anzugeben sich

1) Wie auch Andere es gethan. Vgl. z. B. was Philoponus in seinem Commentar zu der Stelle aus dem Ausdruck *ἕξις* u. s. f. gegen Alexander u. A. folgert.

2) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 172 ff.

hütet, ganz andere sind. Nicht mit meiner Auffassung, sondern „mit der so oft und selbst in diesem Capitel (vorher und nachher) ausgesprochenen Lehre des Aristoteles“, sage ich, stehe sie im Widerspruch und sey „offenbar widersinnig“ in sich selbst[1]).

In dieser Weise geht es fort. Sogar wo ich einmal lobend des Thomas von Aquino, des scharfsinnigsten Commentators, den Aristoteles wohl je gefunden, Erwähnung thue, kann er nicht umhin, meine Gedanken und meine Absichten zu entstellen. Wenn ich sage, Thomas sey von den früheren Erklärern des fünften Capitels im dritten Buche von der Seele am Meisten der Wahrheit nahe gekommen[2]), so erkennt Kampe[3]) darin ein „Programm“, wodurch ich „jedem wesentlichen und wirklichen Fortschritte im Verständnisse des griechischen Philosophen Aussicht und Wege versperre.“ Er meint, alle weitere Thätigkeit bei der Erforschung der Aristotelischen Philosophie müsse sich nach mir auf eine Reproduction der Thomistischen Auslegungen beschränken. Ich selbst sage natürlich hiervon kein Wort, und zahlreiche Ausstellungen, die ich sogleich im Einzelnen an der Erklärung des Thomas mache[4]), stimmen schlecht damit zusammen. Allein, weit entfernt, daß der Verf. hierdurch von seiner sonderbaren vorgefaßten Meinung abgebracht würde, zeigt er gute Miene, mir nun auch noch den Vorwurf der Inconsequenz zu machen, indem ich das in meinem Namen von ihm aufgestellte Programm nicht ausführe[5]). Es ist in der That merkwürdig, daß dieselbe Stelle meines Buches, in der Kampe die Tendenz erblickt, alle neuere Wissenschaft und sogar meine eignen Leistungen neben Thomas in Schatten zu stellen, von einer andern Seite mir den Vorwurf zuzog, als gehe ich darauf aus, die Verdienste des Thomas ungebührlich zu verkleinern[6]). Beides lag mir gleich fern. Meine Bewun-

1) Ebend. S. 201 Anm. 281. 2) Ebend. S. 226. 3) a. a. O. S. 307, Anm. 4) Psych. d. Arist. S. 226 ff. 5) a. a. O. S. 307, Anm.
6) C. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz, 1867. S. 481 ff. Anm. 2. — Etwas Seltsames ist dem großen Thomisten bei dieser Gelegenheit begegnet. Er citirt gegen mich eine Stelle

derung für Thomas ist aufrichtig, aber eben darum nicht blind. Und ich würde ebenso sehr wünschen, daß Manche wüßten, in wie Vielem und um wie Vieles man ihn noch übertreffen kann und muß, als daß Andere erkennten, wie Vieles sie noch von ihm zu lernen vermöchten. Thomas hat in der That die Lehre des Aristoteles vom νοῦς ποιητικὸς weit richtiger erfaßt als irgend einer der Neueren. Und wenn man die geringen Hilfsmittel, die seiner Zeit zu Gebote standen, in Erwägung bringt, so wird man die staunende Anerkennung, die ich ihm zolle, leicht begreiflich finden. Wenn ich heute das Verdienst seiner Auslegung minder hoch stelle, so geschieht dies nur darum, weil, in diesem Falle wenigstens, nicht eigentlich ihm, sondern, wie ich inzwischen wahrnahm, seinem Lehrer Albertus[1]) der Ruhm gebührt, unter erschwerenden Umständen das nahezu richtige Verständniß einer der dunkelsten Lehren des Aristoteles gefunden zu haben.

Eine Darstellung, die im Großen und im Kleinen, in der Hauptsache und in Nebendingen so wenig treu ist wie die, welche der Verf. von meinem Versuche giebt, beschränkt selbstverständlich den Werth der beigefügten kritischen Bemerkungen. Aber leider unterliegen die des Verf. noch andern Fehlern. Oft sind sie bloß absprechende Behauptungen. Einfach und ohne Gründe wird etwas abgewiesen, was doch zum Mindesten sehr scheinbar ist. Wenn ich z. B. auf das Zeugniß des Theophrast mich berufe[2]), so fertigt er[3]) mich, wie schon erwähnt, mit der kurzen Bemerkung ab, daß dieß nicht überall gleich werthvoll sey, ohne

aus der Summa Contra Gentes, II, 76. ohne zu bemerken, daß sie nicht die eigne Ansicht des Thomas, sondern eine Objection gegen dieselbe enthält, die Thomas in dem unmittelbar Folgenden (Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens etc.) zu widerlegen sucht. So beweist die Stelle nicht gegen, sondern, als ein besonders starkes Argument, für meine Auffassung der Thomistischen Lehre.

1) De Anim. III, tract. II, cap. 18 und besonders Summ. de creat. p. I tract. I, qu. 53 art. 1—6 (man beachte vornehmlich die Solutiones und art. ad 1 und art. 3 ad 16. (Ad dictum autem Aristotelis etc.)

2) Psych. d. Arist. S. 216 ff. 3) a. a. O. S. 307.

nur im Geringsten eine so auffallende Verdächtigung dieses allgemein geachteten Zeugen zu rechtfertigen. Oft wiederum bringt er Einwände, die ich bereits selbst mir gemacht und gelöst habe, ohne nur im Geringsten auf diese Lösung Rücksicht zu nehmen. So z. B. wenn er meiner Behauptung, daß dem Aristotelischen Gott schöpferische Kraft zukomme, entgegenhält, daß nach Aristoteles aus Nichts nichts werde[1]) — vergl. meine Psychol. d. Arist. S. 249 f.; — oder wenn er einen Widerspruch darin finden will, daß ich etwas Geistigem eine unbewußte Wirksamkeit zuschreibe[2]), — vgl. meine Psych. des Arist. S. 70; — oder wenn er den Hinweis auf das Denken Gottes, den ich im fünften Capitel des dritten Buches von der Seele anerkennen mußte, für überraschend hält, als ob nicht gerade dieser Punct in der eingehendsten Weise von mir motivirt worden wäre; oder endlich wenn er es für nicht annehmbar erklärt, daß Aristoteles den Ausdruck Nus so vieldeutig gebraucht habe, wie dies nach meiner Auslegung der Fall seyn müßte, — vgl. meine Psych. d. Aristot. S. 206 ff. und S. 3. — Sonderbar ist es, wie er[3]) meinen kann, daß ein dreifacher Gebrauch des Wortes Nus in einem Capitel (wobei jedoch, wie nicht übersehen werden darf, jedesmal der besondre Sinn durch Beifügung eines unterscheidenden Attributes gekennzeichnet wird) das Verständniß unmöglich machen würde, während doch im Alterthum Theophrast[4]) und Themistius[5]), unter den arabischen Commentato-

1) a. a. O. S. 41.

2) Ebend. S. 305, 7. Ich sehe nicht ein, wie es der Verf. inconvenient finden kann, daß ich das Geistige so sehr „auf das Niveau physischer Processe" zurückversetze, während er (ebend. S. 320) das Centralorgan des Leibes mit seiner Thätigkeit „bis nahe an das Niveau des thätigen Nus herankbringen" läßt. Aber wir haben ja gesehen, wie er den Ausdruck „geistig" mißdeutet. Die substantielle Einheit von Geist und Leib und die Abhängigkeit vom niedern Denken, in welche gerade nach dem Verf. (S. 28 ff. und ebend. Anm 2) Aristoteles das höhere Denken bringt, zeigen genugsam, wie weit er davon entfernt war, jene totale Verschiedenheit, die z. B. die Cartesianer zwischen den zwei Bestandtheilen des Menschen annahmen, zu lehren.

3) a. a. O. S. 287 f.

4) Vgl. dafür meine Psych. des Aristot. S. 217, 223 f., so wie die Erörterungen des Themistius, De Anim. ed. Spengel p. 200, 10.

5) Wie der Verf. selbst S. 286, Anm. anerkennt.

ren Avicenna und Averroes, unter den Scholastikern Albertus, Thomas und Suarez[1]), und neben diesen viele Andere[2]) factisch den dreifachen Sinn erkannt und geltend gemacht haben. Wenn Kampe mit Eberhard[3]) sagt, der sinnliche Verstand scheine, nachdem bereits zwei Vermögen Nus genannt worden seyen, von Aristoteles nur der Verwirrung wegen als Nus bezeichnet zu werden, so sagt er offenbar zu viel. Nur daß Aristoteles ohne die gebührende Rücksicht auf die mögliche Verwirrung ihm den Namen gebe, hätte er vielleicht sagen dürfen. Und dies hat nichts Auffallendes mehr und ist ein nur allzugewöhnlicher Fehler des Aristoteles[4]), den er, ich gebe es gerne zu, trotz der unterscheidenden Prädicate, die er beifügt, auch hier nicht ganz vermieden hat. Woher auch, wenn er der Leichtigkeit des Verständnisses genügend Rechnung getragen hätte, der viele Streit und die große Verwirrung, die unter den Erklärern entstanden sind?[5])

Auf diesen also wie auf die früher erwähnten Einwände, so weit sie von Bedeutung sind, hätte Kampe in den bezeichne-

---

1) Vgl. für sie meine Psych. d. Arist. S. 8 ff.

2) Jul. Pacius sagt in Arist. De Anim. comment. anal. lib. 3 cap. 6 §. 5: Quod ad primum attinet, communiter fere omnes interpretes appellatione intellectus patibilis putant hic significari phantasiam: quoniam et haec continetur appellatione intellectus ut fuit expositum supra cap. 3 et 4. Sic autem exponunt, quia putant intellectum patientem, de quo actum fuit in praecedenti cap. esse immortalem. Unde ne haec verba suae sententiae obstent, ea referunt ad phantasiam. Ita interpretantur Themistius, Simplicius, Philoponus, et alii. Und weiter unten sagt er: Interpretes communiter existimant hunc intellectum (sc. patientem) esse immortalem; atque hanc sententiam Aristoteli attribuunt. Von sich selbst sagt er, daß auch er nur den intellectus im Sinne der Phantasie für sterblich, dagegen den intellectus patiens ebenso wie den intellectus agens für unsterblich halte, weil derselbe nach Aristoteles jedes Organs entbehre u. s. w., daß er aber nicht glaube, daß Aristoteles selbst diese Consequenz gezogen habe. (!!)

3) Eberhard, die Aristotel. Defin. d. Seele und ihr Werth für die Gegenwart. Berlin 1868.

4) Vgl. die unmittelbar vorhergegangene Unklarheit durch den zweifachen Gebrauch des δυνάμει νοητόν (in m. Psych. d. Arist. S. 137 Anm. 68 und S. 139 Anm. 74.

5) Vgl. m. Psych. d. Arist. I. Abschn.

ten Stellen meiner Psychologie des Aristoteles die Antwort bereits finden können. Und dasselbe gilt von anderen. Ja ich kann sagen, daß der Verf. keinen Angriff — von jenen grundlosen Machtsprüchen, die eigentlich keine Angriffe zu nennen sind, abgesehen — gegen mein Buch gerichtet hat, der auf richtige Darstellung gegründet und nicht in ihm selbst schon zum Voraus widerlegt worden wäre. Ich sage keinen; denn auch der, daß kein δυνάμει ὂν ein ἀΐδιον sey, der ihm entscheidend erscheint[1]), beruht, wie wir oben gesehen haben, auf einem bloßen Mißverständniß.

So könnte ich denn jedes weitere Wort der Entgegnung sparen. Aber doch muß ich noch Eines, was das Merkwürdigste und Seltsamste an der ganzen Kritik des Verf. ist, erwähnen, und dieses ist, daß Vieles, was er bei mir als Entstellung tadelt, von ihm selbst in die eigne Darstellung der Aristotelischen Erkenntnißlehre aufgenommen wird. Dies gilt z. B. sogleich bei dem zuletzt berührten Vorwurf; denn Kampe selbst bezieht, S. 52, 1 und öfter, gerade so wie ich es thue, das δυνάμει im vierten Capitel des dritten Buches von der Seele auf einen Nus, der ihm für ein ἀΐδιον gilt.

Aehnlich läßt er zwar S. 287 mich hart darüber an, daß ich den Namen νοῦς παθητικὸς nicht im Gegensatze zu νοῦς ποιητικὸς erkläre. Aber S. 281 ff. giebt er selbst eine Mehrheit von Erklärungsgründen zu und sagt S. 282, indem er, augenblicklich wenigstens, den meinigen sich eigen macht, der παθητικὸς νοῦς sey „der stoffliche und leidensfähige, weil der Gegensätze empfängliche und deßhalb vergängliche.“ Das Empfangen der Gegensätze, an welches als Folge die Corruptibilität sich knüpft[2]), ist offenbar kein Empfangen durch die Wirksamkeit des νοῦς ποιητικός[3]).

---

1) a. a. O. S. 287. 2) Vgl. auch ebend. S. 288.

3) Da der Verf., wie wir gesehen haben, gar kein eigentliches Wirken des thätigen auf den leideuden Nus annimmt, während ich dieses thue, so wäre die Correlation von ποιητικὸς und παθητικὸς nach meiner Ansicht noch eher zuzugeben als nach der seinigen. Aber sie ist es in keiner Weise.

Wir haben oben gesehen, wie der Verf. es mir zum Vorwurfe macht, daß ich das Erleuchten der Phantasmen von Seiten des Nus nicht metaphorisch, sondern „so ernstlich als irgend möglich" nehme. Die Anklage war unbegründet, ja meinen ausdrücklichen Bestimmungen widersprechend. Aber auch hier scheint Kampe selbst nicht weit von dem entfernt, was er an mir, nachdem er es in meine Darstellung hineingetragen hat, verspottet, wenn er S. 44 durch das physische Leuchten des Aethers es wahrscheinlich machen will, daß er auch das Princip des Lichts im Innern der Seele sey, und wenn er wiederholt auch an andern Stellen das Leuchtend-Seyn als Eigenthümlichkeit des Stoffs der Denkseele hervorhebt.

Wieder ein anderes Mal macht er gegen mich geltend, daß ich das *τί ἦν εἶναι* und die sinnliche Vorstellung nicht in ein und demselben Subject und Vermögen denken könne, und deßhalb De Anim. III, 4 p. 429, b, 15 zu dem Versuch einer Conjectur, *αἰσθητῷ* statt *αἰσθητικῷ*, die ihm verzweifelt kühn vorzukommen scheint, greifen müsse. „Mit diesem *αἰσθητῷ*", sagt er S. 5, Anm. 6, „steht und fällt Brentano's Auslegung dieses ganzen Abschnittes." Gewiß ist diese Emendation sehr einfach, und sie wird von mir in meiner Psychologie des Aristoteles, wie zum Ueberfluß, noch durch den Hinweis auf andere, anerkanntermaßen ähnlich corrumpirte Stellen erläutert, so daß die Verwunderung des Verf. über meine Keckheit schwer begreiflich ist. Aber das Seltsamste dabei ist, daß auch hier er selbst eigentlich durch seine Theorie aus dem gleichen Grunde

Ganz augenscheinlich unwahr ist es, wenn Kampe S. 287, Anm. behauptet, daß Aristoteles De Anim. III, 5 das *ποιητικόν* (p. 430, a, 12) nicht direct einem *δυνάμει ὄν* (vgl. a, 11) entsprechen lasse. Den Namen *νοῦς ποιητικός*, der allerdings einen Gegensatz zu *νοῦς παθητικός* wahrscheinlich machen müßte, hat er aber, wie ich schon in meiner Schrift (S. 164 Anm. 148) bemerkt habe, noch gar nicht gebraucht. „*παθητικὸν μόριον*", in demselben Sinne, welchen an unserer Stelle „*παθητικὸς νοῦς*" hat, finden wir dagegen bei ihm auch anderwärts z. B. in der Politik I, 5 p. 1254, b, 8, ohne jede Beziehung zu einem „*ποιητικὸν μόριον*", wie eine solche nach dem Verf. nöthig würde. Im Gegentheil hat der Ausdruck zweifelsohne nur in der Corruptibilität des sensitiven Theils seinen Grund.

zur gleichen Correctur genöthigt wird, wenn er es auch nicht eingestehen will. Die Erkenntniß des „Was war das Seyn einem Objecte", des schöpferischen Begriffs, ist ja auch nach ihm eine Prärogative des höheren Verstandes, und zwar gilt sie ihm als die höchste[1]) und schwierigste[2]) aller Erkenntnisse.

So kömmt es, daß der Verf. dießmal ohne es zu wollen mir Zeugniß giebt. Denn meine Conjectur bleibt in jedem Fall, und auch vom Standpuncte des Verfassers aus nothwendig. Sie wäre nur zu vermeiden, wenn man den Unterschied des niederen und höheren Verstandes in uns ganz aufgeben wollte[3]); wogegen sich der Verf. mit einer gewissen Entrüstung erhebt, indem er mich, den er durch ein Mißverständniß eines so augenfälligen Fehlers schuldig glaubt, deßhalb zurechtweist[4]). Wenn also wirklich, wie er sagt, mit diesem αἰσθητῷ meine Erklärung des ganzen Abschnittes „steht und fällt", so steht sie, das unterliegt keinem Zweifel. Mit diesem Theile aber scheint dann auch das Ganze gesichert, zumal es sich gezeigt hat, wie von den vielseitigen und stürmischen Angriffen, die der Verf. macht, auch nicht ein einziger meine Sätze zu erschüttern vermocht hat. —

Doch genug! Scheine ich ja schon unverhältnißmäßig lange gerade bei den kritischen Theilen des von mir besprochenen Werkes verweilt zu haben. Aber ich hoffe der Leser wird mir verzeihen. Nicht bloß meine persönliche Betheiligung bei der Sache, auch ein anderer Grund noch wurde mir bestimmend. Beide, sowohl die positive Darlegung als die Kritik des Verfassers, waren zu negiren. Aus der Negation der Negation aber ist eine Position geworden, so daß in ihr das größere Ergebniß liegt.

F. Brentano.

Seitdem ich im Herbste des vorigen Jahres diese kritische Abhandlung geschrieben habe, ist unter dem Titel: „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, von

1) a. a. O. S. 320. 2) a. a. O. S. 306, 7. und öfter.

3) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 134 Anm. 59 und das, was oben S. 97 Anm. 4 gesagt worden ist. 4) a. a. O. S. 298, 2.

Georg Freih. v. Hertling Privatdoc. d. Philos. a. d. Univ. zu Bonn," eine Schrift erschienen, die mit andern Vorzügen auch den verbindet, daß sie den irrigen Ansichten Kampe's mannigfach berichtigend entgegentritt. Nicht selten berühren sich ihre Ausstellungen mit den meinigen. Ohne auf andre Puncte näher einzugehen, will ich hier nur ein Wort über die Auffassung der schwierigen Stelle De Generat. Anim. II, 3 p. 737, a, 9 beifügen. Ich hatte dieselbe in meiner Psychol. d. Arist. (S. 201 Anm. 281) durch Auslassung des Zwischensatzes *ὅσοις — νοῦς* zu emendiren und dann in einer der sonstigen Lehre des Arist. entsprechenden Weise auszulegen versucht (vgl. auch ob. S. 228, 2 u. 5 des vor. Heftes). v. Hertling (a. a. O. S. 166 ff.) ist hier nur theilweise mit mir einverstanden. Er erkennt an, daß die Worte *ὅσοις — νοῦς* oder wenigstens *τοιοῦτος — νοῦς* als eingeschoben betrachtet werden müssen. Dagegen trägt er aus einem doppelten Grunde Bedenken sich meiner Erklärung der Stelle anzuschließen. 1) Wenn ich mit Theodor Gaza und anderen älteren Interpreten in *τοῦτο τὸ σπέρμα* einen Wechsel des Subjects und somit ein Anakoluth erkenne, so hält H. dies für unthunlich, „weil es völlig unerfindlich bliebe, was Arist. mit dem ersten Theile des Satzes, der nur eine unbestimmte Hindeutung auf einen den beiden hier zur Erörterung kommenden Fragen fremden Gegenstand enthalten würde, überhaupt habe sagen wollen," und folgt deshalb der bereits von Aub. und Wimmer versuchten, auch von Kampe angenommenen Conjectur, die *σπέρμα* in *σῶμα* verwandelt. 2) Wenn ich *χωριστὸν ὂν σώματος* auf die Trennbarkeit vom Mutterschooße beziehe, so scheint dies H. unmöglich, weil „der Ausdruck *συναπέρχεται* dem *κύημα ἀχώριστον* gegenüber keinen Sinn hätte." Vielleicht gelingt es den folgenden Bemerkungen in etwas, seine Anstände zu beseitigen.

Auf die Frage, was Arist. in dem Satze, dessen Construction er nicht durchführt, habe sagen wollen, scheint mir die Antwort nahe liegend. Er wollte damit wohl nichts Anderes sagen, als was er auch jetzt gesagt hat; nämlich, das

befruchtete Ei enthalte den männlichen Samen nicht als einen besonderen Theil, da derselbe vielmehr sich auflöse und sich in dem Ei, wie der Saft des Feigenbaums in der durch ihn geronnenen Milch, verliere. Daher hätten in gleicher Weise diejenigen Unrecht, die ihn darin entdecken, wie diejenigen, welche finden wollten, wo er hinausgegangen. (Vgl. das unmittelbar Folgende und die Frage am Anfange des Cap. p. 736, a, 24—37.) Bei den Eier legenden Thieren war die Untersuchung am Leichtesten zu führen; daher die Classification: *τὸ μὲν χωριστὸν — τό δ' ἀχώριστον*. So scheint das erste Bedenken wenigstens sich unschwer erledigen zu lassen.

Aber auch der zweite Einwand scheint nicht unlösbar zu seyn. Das *συναπέρχεσθαι* gilt natürlich nur in so weit, als ein *ἀπέρχεσθαι* des Embryo stattfindet; also auch bei Eier legenden Thieren nicht, wenn sie etwa nach der Befruchtung vor dem Eierlegen getödtet werden; dagegen auch bei Säugethieren und anderen, die lebendig gebären, so oft der Embryo vor der vollen Entwickelung durch Fehlgeburt den Mutterschooß verläßt. Trotzdem ist dieser Embryo nicht trennbar zu nennen wie der andere, weil er ja durch die Trennung zu Grunde geht.' Uebrigens scheint sich mir der Satz auch ohne jede Reflexion auf diese Fehlgeburten erklären zu lassen. Arist. erwähnt des *συναπέρχεσθαι* als eines Zeichens der Vereinigung (vgl. Metaph. Δ, 6 p.1016, a, 5). Der männliche Samen bleibt nie im Mutterschooße zurück, wenn das Ei ihn verläßt. Und hieraus geht klar hervor, daß der männliche Samen mit dem befruchteten Ei vereinigt und zu ihm gehörig ist[1]), mag dieses nun vom Mutterschooße getrennt werden können oder nicht; denn in beiden Fällen ist offenbar die Vereinigung dieselbe. Und darum sollte man erwarten ihn in dem Ei vorzufinden, was doch nicht der Fall ist. Warum? — Weil er, sagt Arist., wie der Feigensaft in der geronnenen Milch, in der Masse des Eies

1) Vgl. das zweite Glied der dreifachen (nicht wie H. sagt doppelten) Frage im Anf. d Cap. p. 736, a, 27—29.

sich verloren hat. – Somit scheint meine Interpretation gegen beide Einwände gesichert.

Dagegen möchten der Auslegung, die H. an ihre Stelle setzen will, und worin er auf die Zeugung ohne Samenerguß, die Arist. bei gewissen Insecten beobachtet zu haben glaubte, Bezug nimmt, ungleich größere Hindernisse im Wege stehen. Von einem Samen, der aufgelöst wird und verdunstet, indem er eine feuchte und wässrige Natur hat (p. 737, a, 11), kann bei Insecten, die ohne jede Mittheilung von Samenflüssigkeit durch bloße Wärme erzeugen, keine Rede seyn. Und weder ihr Samen selbst, der ja gänzlich mangeln soll, noch auch ihre bloße seelische Wärme (*θερμότης ψυχική*) konnte von Arist. mit dem Feigensafte verglichen werden. Daher möchte ein ähnlicher Vorwurf, wie der, welchen H. an zweiter Stelle gegen mich erhoben, vielmehr seiner Auslegung gegenüber begründet seyn.

Indessen hat sich mir bei der nochmaligen Erwägung der Stelle, zu welcher ich mich durch meinen Kritiker veranlaßt sah, allerdings auch eine andere Interpretation als möglich ergeben, die mir jetzt fast wahrscheinlicher dünken will als die, welche ich in meiner Psychol. d. Arist. versucht habe. Indem sie im Uebrigen an den dort gegebenen Bestimmungen festhält, weicht sie nur darin von ihnen ab, daß sie die Worte *τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος τὸ δ' ἀχώριστον* nicht auf den Gegensatz bei Eier legenden und lebendig gebärenden Thieren, sondern auf den zwischen dem *κύημα* vor und dem nach der Ausscheidung aus dem mütterlichen Organismus, oder auch zwischen dem unentwickelteren und dem bereits zum höchsten Stadium der Entwickelung gelangten und zum Hervorgang aus dem Mutterschooße bereiten Embryo bezieht. Eine nähere Betrachtung der vorausgehenden Stelle p. 736, b, 8 – 12, auf die ich schon in meiner Psychol. d. Arist. hingewiesen, hat mich hierauf geführt. Hier scheint mir nämlich vor *χωριστὰ* offenbar ein *οὐ* ausgefallen zu seyn. Und derselbe Gegensatz, welcher sich nach dieser Correctur dort zwischen *τὰ κυήματα τὰ οὐ χωριστά* und *τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων* zeigt, wird dann wohl auch an unsrer Stelle

unter dem τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος τὸ δ' ἀχώριστον gemeint seyn. Daß auch Theodor Gaza p. 736, b, 9 οὐ χωριστὰ gelesen, zeigt seine Uebersetzung: „Animam igitur vegetalem in seminibus et conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam eo modo quo conceptus, qui jam separantur, cibum trahant et officio ejus animae fungantur.“ Durch diese Modification würde der Hauptanstoß, welchen v. Hertling in meiner Auslegung gefunden, vollständig aus dem Wege geräumt seyn.

F. Brentano.

Die Wahrheit. Von A. Spir. Leipzig, Förster und Fiedel, 1867. XVIII und 220 S. 8.

Eine kurze, viel versprechende und anlockende Aufschrift! Jeder will Wahrheit und alle Philosophen, so verschieden sonst ihre Ansichten waren, so diametral sich ihre Principien entgegenstanden, haben sich von jeher des Besitzes der Wahrheit gerühmt. Man strebt nach Wahrheit. Hat man sie wirklich? Was ist Wahrheit? Wo und wie ist sie zu finden? Diese Fragen drängen sich uns beim Lesen der obigen Aufschrift unwillkürlich auf. Sehen wir zu, wie sie in diesem Buche beantwortet werden.

Der Herr Verf. beginnt mit einem Vorworte. Auf einer gewissen Stufe der intellectuellen Entwicklung äußert sich eine Nichtbefriedigung durch das gewöhnliche Wissen und ein dunkles Bewußtseyn von der „Unzulänglichkeit, Unhaltbarkeit, kurz Unwahrheit“ desselben. Das Streben nach „wahrem Wissen“ ist Philosophie. Sie strebt nach wahrem Wissen, weil ihr das gewöhnliche nicht genügt. Der Anfang der Philosophie ist die Nichtbefriedigung mit dem gewöhnlichen Wissen (Skepticismus), das Ziel „das absolute Wissen“ (Dogmatismus). So schwankt die Philosophie zwischen den beiden genannten Momenten hin und her. Weder der Dogmatismus noch der Skepticismus genügt. Jener ist eine „Prätension;“ er will das Absolute durch „Kunstgriffe“ und „Hypothesen“ gewinnen. Nur ein „realer

Inhalt", nicht „Abstractionen" geben die Wahrheit. Auch das bloße Leugnen der Gültigkeit des Wissens im Skepticismus befriedigt nicht. Das Streben nach Wahrheit ist eben in uns vorhanden und drängt sich immer wieder auf. Der Skepticismus kommt nur dann „zum Abschluß, zur nothwendigen Beruhigung, wenn erkannt wird, daß die Unwahrheit zur Natur, zum Wesen des Erkennens und des Erkennbaren überhaupt gehört" (S. VI). Damit gewinnt man eine „positive Erkenntniß", die Erkenntniß „des Wesens des Erkennens und des Erkennbaren". Man hat dann nicht mehr, was „zu seyn scheint", sondern was „wirklich ist", die „schlechthin wahre Erkenntniß". „Bei Kant erwachte das Bewußtseyn der Möglichkeit einer wirklich wahren, unbedingt wahren Erkenntniß, der Erkenntniß der Natur und der Gesetze des Erkennens selbst." An ihm wird aber gerügt, daß dieses Bewußtseyn „bei ihm zu wenig entwickelt war, daß er sich keinen klaren Begriff von der Natur des Erkennens machte, keine unerschütterliche Norm hinterließ, welcher man sich zu fügen gezwungen wäre." Bei den Nachfolgern „verhauchte sich dieser Geist, ging das große Bewußtseyn verloren, wollte man dogmatisirend das Absolute erforschen, und verfiel unter dem Namen des absoluten Wissens auf Träumereien".

Wahr ist nur dasjenige, „was schlechterdings nicht geleugnet werden kann, dessen Gegentheil schlechthin undenkbar ist" (S. VIII). Schlechthin undenkbar ist nur „der absolute Widerspruch". Die Wahrheit ist also das Gegentheil des Widerspruchs, „die Identität mit sich," A = A. Die Identität mit sich ist „die Realität". Das absolut Wahre an Allem ist, daß es „das ist, was es ist." Das Daseyende ist aber das nicht, was es zu seyn scheint. Der Herr Verf. will nun „den Zusammenhang aufdecken zwischen dem, was die Wirklichkeit unmittelbar ist, und dem, was sie zu seyn scheint." So gehört der Schein „zum Wesen der Wirklichkeit;" das ist der Schein „in seiner Wahrheit oder vielmehr in seiner Unwahrheit." Die „Unwahrheit des Scheins ist seine Wahrheit,"

der Schein ist „das wirklich daseyende Unwahre" (S. X). Von dieser Auffassung der Wirklichkeit geht der Herr Verf. bei den folgenden Untersuchungen aus. Mit diesem Werke soll der „Anarchie und Absurdität in der intellectuellen Welt ein Ende gemacht werden" (sic). Er zweifelt, mit seiner Ansicht bald durchzudringen; denn „die Menschen haben zu allen Zeiten eine auffallende Vorliebe für das Absurde an den Tag gelegt" (S. XII). Die „Absurdität ist der eigentliche Herr der Welt." Der ganzen Betrachtung soll die Thatsache zu Grunde gelegt werden, welche der Inhalt des Princips der Identität nach der Formel A = A ist: „Nur dasjenige hat Wahrheit und nur dasjenige hat Realität, was mit sich selbst identisch ist" (S. XVII). Wahrheit und Realität sind „Identität mit sich." Das ganze, vorliegende Werk soll einen „einzigen Gedanken" entwickeln und darstellen, welcher also formulirt wird: „Das Widersprechende kann nur unter der Bedingung bestehen, daß es als ein an sich Widerspruchsloses d. h. ein mit sich Identisches sich darstellt; denn nichts kann an sich das Gegentheil seiner selbst seyn" (S. XVIII).

Auf die den Standpunkt bezeichnende Vorrede folgt „Vorläufiges" (S. 1—11). Hier wird der Begriff der Erkenntniß, der Vorstellung erörtert. Die „Eigenthümlichkeit der Vorstellung besteht darin, daß sie etwas vorstellt, daß sie sich nicht damit begnügt, selbst da zu seyn, sondern anderes Daseyende" ausdrückt. Die Vorstellung ist, was sie ist, nur dadurch, „daß ihr Inhalt etwas Anderes, was sie nicht selbst ist, repräsentirt." Sie kann nicht „ohne Inhalt vorkommen, und doch ist ihr Inhalt von ihr selbst nothwendig negirt, als etwas Reales gefaßt, als ein Gegenstand gesetzt" (S. 3). Diese Beziehung auf ein Anderes, die Negation der Vorstellung ist ihre „Idealität." Die „Idealität ist der allgemeine Charakter der Wirklichkeit." Das Erkennen stellt die Wirklichkeit dar, und die von ihm als der äußere Schein erkannten Gegenstände „stellen sich so, als wären sie an sich von der Negation frei, als wären sie etwas rein Reales, kein Ideelles." Das „Erkennen giebt

uns die Wahrheit unserer Wirklichkeit", und wenn wir die Natur des Erkennens erforschen, lernen wir „das wahre Wesen unserer Wirklichkeit" kennen.

Das Erkennen ist nach dem Herrn Verf. „kein Accidens der materiellen Stoffe, aber auch kein Accidens der Seele." Die „materiellen Dinge und die Seelen sind ihm bloße Accidentien des Erkennens" (S. 6). Die „Natur des Erkennens ist überall und immer dieselbe." Die „Seelen und die materiellen Erscheinungen sind dagegen mannigfaltig und vorübergehend." Für die Natur des Erkennens ist die „specifisch menschliche, leibliche und seelische Organisation gleichgiltig." Trotz der Verschiedenheit des Menschen und der Biene ist ihr Erkennen dem Wesen nach „kein anderes". Das Erkennen scheint nur „eine bloße Function der individuellen erkennenden Subjecte" zu seyn; es scheint, als ob „das Erkennen von diesen Individuen getragen würde". In Wahrheit sind die Individuen mehr „von dem Erkennen getragen, als das Erkennen von ihnen" (S. 7). Wenn bei vielen Zuschauern bei der Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes sich ein besonderer Inhalt producirte, so müßte bei jeder Wahrnehmung ein „realer Inhalt aus dem Nichts entstehen" und dieser würde auch bei den andern Zuschauern aus dem „Nichts" hervorgehen. Denn es ist nur ein Gegenstand und dieser kann nicht ein „dreizehntausendfacher Inhalt" für viele Zuschauer, wenn es deren dreizehntausend wären, seyn. Er könnte sich jedenfalls nicht allen „zugleich" darstellen. Er müßte also in der Vielfachheit aus „dem Nichts" entstehen. Dann hat er aber „keine Beziehung zu dem Gegenstande". Es fehlt ihm dann die Beziehung auf ein „Reales". Das Räthsel zu lösen, ist nach dem Herrn Verf. „die Vielheit der Zuschauer eine bloß scheinbare" (!). Demnach ist ihm der Inhalt des Erkennens „stets im Erkennen" und bleibt „stets derselbe" (S. 9). Das Erkennen kommt nicht aus sich heraus; es hat seinen Inhalt in sich. Sein Inhalt bleibt immer der gleiche. Sein „Wechsel" ist nur für die „scheinbaren individuellen Träger des Erkennens giltig" (S. 9—11).

Die eigentliche Abhandlung stellt die Grundlegung (S. 12—55) an die Spitze. Das Viele wird durch die Begriffe zusammengefaßt. Das „allgemeine Wesen des Erkennens" wird durch den „Begriff" dargestellt. Alle Begriffe bestehen nur in einem „einheitlichen Subjecte". Sie können also nicht abgesondert, für sich allein, sondern nur „im Verhältniß mit andern Begriffen gedacht werden". Die Begriffe zur Auffindung der Verhältnisse sind die der „Einheit" und des „Gegensatzes". Beide sind sich „contradictorisch entgegengesetzt". Dieser contradictorische Gegensatz ist zugleich „ihr wesentlicher Zusammenhang". In diesem Verhältniß ist die „ganze Natur des Erkennens und des Erkennbaren" begründet. Im Erkennen liegt ein Begriff „der Synthesis von Einheit und Gegensatz", der Begriff „der Beziehung, des Verhältnisses, der Synthesis überhaupt". Er ist die „Grundlage" der Begriffe der Einheit und des Gegensatzes. Die Einheit ist die „Identität mit sich." Dasselbe bedeutet auch der Begriff der „Absolutheit, weil er nichts von einem Andern in sich enthält". Einheit und Absolutheit sind „abstracte Begriffe, welche keinen eigenen Inhalt haben". Als Reales, als ein „sogenanntes einfaches Wesen gesetzt, ist die Einheit Nichts". Der Begriff des Seyns ist eine „absolute Position, ohne daß ihm ein realer Inhalt immanent wäre". Für den Inhalt hat man den Begriff „der Qualität". Der Begriff des Seyenden ist also aus dem Begriff des „Seyns" und der „Qualität" zusammengesetzt. So kann das „wahre Seyende" nicht in Begriffen erkannt werden. Das „Seyende" ist ein „realer Inhalt in reiner Identität mit sich selbst, also ohne Unterschied" von Seyn und Qualität. Im Erkennen kommt das reale Wesen nie in „reiner Identität mit sich", sondern stets mit der „Nichtidentität der Negation" vor. Es ist daher das Seyn ein „Bedingtes". Es kann nämlich Etwas gesetzt werden 1) „schlechthin, ohne jede Negation" (Seyn, absolute Position, Absolutes), 2) „gesetzt und zugleich schlechthin negirt" (absolute Nichtidentität mit sich selbst, Nichtseyn), oder 3) „zugleich in Identität und Nichtidentität mit sich selbst" (Mitte zwi-

schen Seyn und Nichtseyn, Werden, Geschehen, Bedingtseyn). Das Setzen der Nichtidentität mit sich ist nur mit dem Setzen der Identität mit sich möglich. Nichts kann also 1) ursprünglich nicht ein Bedingtes seyn, sondern nur dazu „werden", 2) ist das Bedingtseyn ein Vorhandenseyn eines fremden Momentes, eines Andern in einem bestimmten Seyn, also eine „Beziehung" (S. 19). Alles Geschehen ist „die Vermittlung eines Gegensatzes, die Darstellung des Realen in einer ihm an sich fremden Form, also scheinbare Darstellung, Schein". Das Werden ist also „bloßer Schein".

Absolut gewiß ist 1) daß „Etwas da ist", 2) daß „dieses Etwas ein vielfaches, mehreres, mannigfaltiges ist" (S. 20). Für uns da seyn kann Etwas nur als „Erkennen" oder als „Gegenstand des Erkennens". Es wird aber dann erkannt, wenn es „in einem Andern (dem Erkennen) erscheint". Was aber in einem andern erscheint, erscheint nicht in seiner „reinen Identität mit sich". Die erkennbare Wirklichkeit ist demgemäß in „Identität und Nichtidentität mit sich" (S. 21). Die Welt des Erkennens ist der „für sich seyende Schein". Die Aufgabe geht dahin, den Schein in seiner Wahrheit zu erfassen, in dem, was er „wirklich ist und was er nicht ist". Da der Gegenstand des Erkennens „in Identität und Nichtidentität mit sich, also in Widerstreit besteht" und der Widerstreit „schlechterdings nicht denkbar ist", so muß entweder 1) „dem realen Inhalt der Welt die Form des Gegensatzes eigen seyn" (eine Menge absoluter Wesen, jedes in seiner Identität mit sich und im Zusammenhange erscheinend), oder 2) dem Inhalte der Welt ist der „Gegensatz fremd" (der Inhalt ursprünglich reine Identität mit sich, in der Form des Gegensatzes erscheinend). Widerstreitende Elemente können nur dadurch verbunden werden, daß die „Position des Einen mit der Negation des Andern" verknüpft ist. So ist ihr Zusammenseyn absolute Position und absolute Negation. Zwischen Dingen von reiner Identität mit sich kann kein Zusammenhang existiren. Der Welt kann also nicht eine Menge von absoluten Wesen (Monaden, Atomen u. s. w.) zu Grunde lie-

gen. Man kann nicht mehrere absolute Wesen annehmen, wenn „die Annahme eines einzigen genügt“ (S. 23). Ihre Zusammenfassung widerstrebt „dem Bewußtseyn“. Es bleibt also nur Eins übrig. Das „reale Wesen, der reale Inhalt der Welt ist eine gemeinsame reine Identität mit sich, das Absolute“; dieses erscheint in der „ihm fremden Form des Gegensatzes (der Mannichfaltigkeit) als die Welt“. Die Welt ist also die „unwahre, scheinbare Darstellung des Absoluten“ (S. 24). Das „Geschehen ist die scheinbare Darstellung des Realen“, „aller Schein ist Geschehen“ und alles Geschehen stellt sich als Erscheinung dar. Hier wird die Absolutheit, die Identität mit sich „verleugnet“. Das Geschehen ist Bestehen in Identität und Nichtidentität und dieses ist nur dadurch möglich, daß die widerstreitenden Elemente im Principe getrennt werden, daß jedes als eine mit sich identische Substanz gesetzt wird (S. 28). Die Erscheinung des Einen in der Vielheit ist nur dann möglich, wenn die Vielheit eine Vielheit von „individuellen, mit sich identischen Wesen“ ist, welcher also das „Nichtidentische“, das „Moment des Werdens oder Geschehens“ zukommt. Das Geschehen wird an diesen vielen Wesen in diesem Falle als ein ihnen „Fremdes“ aufgefaßt, also als eine „Manifestation eines Andern“. Wird das Geschehen als ein den vielen Substanzen Fremdes gefaßt, so ist es „die Manifestation der Einheit an diesen Substanzen“. Indem der Begriff der Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Möglichkeit und Freiheit weiterhin untersucht wird, gelangt der Herr Verf. in seiner Grundlegung zu folgenden „Grundsteinen der Wahrheit“: „Einerseits Identität mit sich ist Seyn (Dingheit, Substantialität), ist Absolutheit, ist Realität, Einheit, Wahrheit, Freiheit, Negation der Negation; andrerseits das Bestehen zugleich in Identität und Nichtidentität mit sich ist Geschehen, Bedingtseyn, Idealität, Vermittlung eines Gegensatzes oder Beziehung, Schein oder bedingte Wahrheit, Nothwendigkeit, bedingte Identität mit sich“ (S. 54). Was im Erkennen in verschiedener Beziehung genommen wird, ist in „Wahrheit Eines und Dasselbe“.

An die Begründung reiht sich nun die Deduction. Sie wird zuerst übersichtlich gegeben (S. 56—78). Die Deduction legt „das allgemeine Wesen unsrer Wirklichkeit in dessen Bedingtheit, Nothwendigkeit, d. h. in dessen Abhängigkeit von dem Moment der Nichtidentität mit sich." Den eigentlichen „Repräsentanten der Realität in unserer Welt" nennt der Herr Verf. den „mannichfaltigen Inhalt der Wahrnehmung". Die Welt ist aber für unser Erkennen nur dadurch vorhanden, daß dieser mannichfaltige Inhalt außerhalb des Erkennens, als ein dem Erkennen „fremder" gesetzt wird. Wenn nun dieser Inhalt weder zu mir, noch zum Gegenstande des Erkennens gehört oder an ihm haftet, so kann er nur „in Beziehungen" bestehen. Als von einander unterschieden, als ausgedehnt ist dieser Inhalt „keiner absoluten Position fähig". Der Inhalt kann doppelt aufgefaßt werden „gewöhnlich und wissenschaftlich" (S. 77). Die erste Auffassung betrachtet den Inhalt als „einen ausgedehnten, als etwas den räumlichen Dingen Anhaftendes", als Qualität derselben, die zweite als ein bloßes Geschehen, in welchem man das Moment der Einheit aufsuchen muß. In dieser Entzweiung zeigt sich die „Unwahrheit des Erkennens und der erkennbaren Wirklichkeit;" aber trotz dieser Unwahrheit, ja gerade in „dieser Unwahrheit besteht die Wirklichkeit fort." Die specielle Deduction bezieht sich 1) auf die äußere Welt (S. 79—108), 2) auf das Ich (S. 109—199).

Die Philosophie der Natur führt Alles auf vier Begriffe: „Raum, Zeit, Materie und Bewegung" zurück. Allen liegt aber der Begriff eines „absoluten und doch vermittelten Gegensatzes", der Begriff der „extensiven Größe", die Vorstellung „des Raumes" zu Grunde. Die Theile der Zeit „zugleich gedacht" bilden eine „Linie", also eine „räumliche Figur", die Materie ist das „räumliche Reale", die Bewegung die „Veränderung der Lage der Dinge im Raum" (S. 79). Der Raum ist „die Form des absoluten Außereinander". Der Herr Verf. verwirft den Begriff der Kraft in der Natur und in den Körpern als Princip der Bewegung und des Geschehens. S. 94 sagt

er: „Man gefällt sich in der Einbildung dieser geheimnißvollen Kräfte, die in dem Innern der Materie sich regen und die Materie selbst liebt man als etwas für das Erkennen fast ganz Undurchdringliches sich vorzustellen, als Etwas das Wunder was für Geheimnisse in sich trägt, während sie in Wahrheit das unschuldigste und das am wenigsten geheimnißvolle Ding von der Welt ist. Denn sie ist gerade das, als was sie gedacht oder erkannt wird, nichts mehr und nichts weniger. Alles, was wir von der Materie erkennen, hat seinen Grund lediglich in der eigenen Natur des Erkennens; die Materie ist in allen Stücken ein Geschöpf des Erkennens. Man bedenke nur: Kann denn die Materie je mehr als bloß gedacht werden? Kann sie auch wahrgenommen werden? Offenbar nicht, denn die Materie ist hinsichtlich des Erkennens eben die äußere Substanz, von der sich nie etwas in uns einfinden kann, weil sie alsdann sogleich aufhören würde, eine äußere zu seyn. Eine Materie ist ja eben aus dem Grunde da, daß das Wahrgenommene, daß der Inhalt der Wahrnehmung, gerade weil er in der Wahrnehmung liegt, selbst nicht als die äußere Substanz gesetzt werden kann und daher in seiner äußerlichen Erscheinung eine Substanz voraussetzt, die aber aus demselben Grunde umgekehrt nichts von dem Inhalte der Wahrnehmung, nichts von dem Wahrgenommenen in ihrem eigenen Wesen enthalten kann." Kraft und Gesetz sind „identisch". Unsere Welt ist „die Erscheinung der Einheit in der fremden Form des Gegensatzes" (S. 100). Princip und Geschehen müssen eine Gemeinsamkeit mit einander haben. Etwas vom Princip muß im Geschehen und etwas vom Geschehen im Princip liegen. Ueberall in der Welt ist die Einheit vorhanden, das gemeinsame Band, das alle Beziehungen der Dinge „selbst ausmacht, das Princip des Geschehens". Man kann aber dieses Allgemeine „nicht als ein Reales setzen". Denn, wenn man dieses thut, wird es zu einem „Besonderen;" es wird „Eins unter mehreren und fordert wieder eine andere Einheit, ein anderes allgemeines Band", welches diese sogenannte als real gesetzte Einheit, also dieses

Besondere „mit der Welt der individuellen Dinge verknüpfte". Der Begriff „eines realen Allgemeinen, eines realen Princips" ist darum „so ungereimt und unmöglich, als der Begriff eines dreieckigen Kreises". Allgemeinheit und Realität sind „unverträglich". Derselbe „Schein", welcher uns veranlaßt, die Einheit als ein reales Princip des Geschehens zu denken, bestimmt uns auch, diese Einheit als ein „vorstellendes und wollendes Subject, als ein menschenähnliches oder überhaupt als ein thierähnliches Wesen" zu fassen. So wirkt dieser Schein auf die „religiösen Anschauungen" der Menschen. Der Unterschied der Religionen ist „bloß superficiell" (!). Fetische, Sterne, olympische Götter und Allah laufen auf dasselbe hinaus (S. 105). Ein reales Princip des Geschehens kann nur ein vorstellendes und wollendes Wesen seyn; „wir selbst sind solche Principien." Der Begriff eines „ersten realen Princips des Geschehens ist vollkommen ungereimt und unmöglich" (S. 106). Die Welt muß sich darstellen als eine Vielheit von „individuellen, absoluten, mit sich identischen Dingen". Die Seite der Nichtidentität an diesen Dingen ist die Verleugnung der Individualität, die „allgemeine Einheit". Sie ist die Seite des „sich aufdeckenden Scheins". Die allgemeine Identität ist aber „keine reale, kein Ding", sondern eine ideelle, „Gesetzmäßigkeit". Das empirische Allgemeine ist nicht das Göttliche". Die individuelle Einheit ist die Substanz, die allgemeine, „das Gesetz". Das Göttliche ist „weder ein Allgemeines noch ein eigentlich Individuelles, weder ein Gesetz noch eine Substanz nach Art derjenigen, welche in unserer Welt vorkommen, und hat mit der Welt des Geschehens nichts Gemeinsames ausgenommen den Inhalt".

Die Deduction bezieht sich auch auf das Ich. Die Substanz ist die „Identität mit sich". So erkennen wir uns selbst als Substanzen. Aber diese Substantialität, diese Individualität ist „keine wahre" Substantialität. Der Identität mit sich liegt ein „Moment der Nichtidentität mit sich, eine Negation" zu Grunde. Wir haben „fremden Stoff" in uns, wissen aber gewiß, daß wir in unserer „daseyenden Bestimmtheit

ohne alles Fremde verschwinden müßten" (S. 111). Wir erkennen nichts von unserm Wesen, welches nicht mit „fremden Elementen" vermischt wäre. „Unser ganzes Daseyn setzt sich aus Accidentien zusammen und unsere Substanz ist der bloß gedachte Träger dieser Accidentien, welcher sie zusammenhält, dessen Bewußtseyn (d. h. das Selbstbewußtseyn) die Grundlage der Individualität der Persönlichkeit ausmacht. In Wahrheit ist also unser Daseyn ein bloßes Geschehen; was sich auch mehr unzweideutig darin kund giebt, daß dieses Daseyn einen Anfang und ein Ende hat. Wir sind bloß gesetzte Substanzen d. h. in Wahrheit so gut wie keine; wir sind die vorübergehenden scheinbaren Träger des Erkennens, die jetzt gesetzt und dann wieder aufgehoben werden, in denen nur die Natur des Erkennens sich selbst stets gleich, über allem Wechsel erhaben bleibt." (S. 112). Wir befinden uns „nie im Zustande der reinen Identität mit sich, weil unser Daseyn etwas Unwahres ist". Dieses Unwahre aber ist die „Erscheinung unseres realen Wesens in der ihm fremden Form der Individualität" (S. 119). Der Zweck, das Ziel alles Willens ist „die Identität mit sich". Alles Streben geht darauf hin, die Nichtidentität mit sich los zu werden. Die so vom Willen angestrebte Identität mit sich ist eine zweifache: die „wahre reine Identität mit sich", also das „wahrhaft Seyende oder Göttliche", 2) die „individuelle Identität mit sich", die „scheinbare Bestimmtheit unseres Wesens". Die erste ist die freie, moralische, die zweite die egoistische, unfreie, unmoralische (S. 125). Wir sind „Splitter einer großen Einheit". Das Moment der allgemeinen Identität mit sich kann sich nur in „individuellen Positionen" setzen. Die Freiheit ist „die Negation dieser Bestimmungen". Das Erkennen ist das „Moment der allgemeinen Identität mit sich, das schlechthin Allgemeine und das schlechthin Ideelle, enthält allen realen, erkennbaren Inhalt" in sich, ist aber selbst „keiner Realität, keines Ansichseyns" fähig. Das Allgemeine kommt nur dadurch „zur Realität, daß es sich stellt (sic), als wäre es ein Individuelles" (S. 166). Das Erkennen hat in seinem wirklichen

Bestehen also zwei Seiten, eine reale (Individualität, Ansichseyn, Function, Thätigkeit des Subjects) und eine ideelle (den Objecten zugekehrte) Allgemeinheit. Die „Frontseite“ der erscheinenden Welt zeigt eine „Vielheit von individuellen Dingen“. Hier liegt aber nicht „die Wahrheit“, sondern sie ist „im Zusammenhange der Dinge, in der allgemeinen Identität mit sich, in der Gesetzmäßigkeit“ begründet. Diese ist die Rückseite und Grundlage der erscheinenden Wirklichkeit“ (S. 182).

An die Deduction, bezogen auf das Ich, schließt sich eine Note über Idealität (S. 192—199).

Alle erscheinende Wirklichkeit beruht auf dem Gegensatze „des Ich und der äußern Welt“. Meine Vorstellung vom Stuhle z. B. ist nicht der Stuhl selbst, sondern etwas ganz davon Verschiedenes. Derselbe Inhalt, der in seiner Realität an sich ein Stuhl ist, „verleugnet seine Realität als Vorstellung des Stuhls“. Die Vorstellung ist also eine Wirklichkeit, deren constitutives Element „die Selbstverleugnung, die Idealität“ ausmacht, eine „wesentliche ideelle Wirklichkeit“. Die „Verleugnung seiner selbst, die Idealität, äußert sich in der Vergänglichkeit, dem Verschwinden“. Die Idealität ist auch dann vorhanden, wenn ein Ding uns in seiner Erscheinung daran erinnert, daß es eines andern wegen da ist, also in der „Zweckmäßigkeit“. Auch die „Gesetzmäßigkeit“ ist Idealität. Wir sollten nicht sagen: „Diese Eiche steht hier seit hundert Jahren.“ Diese Ausdrucksweise ist „unverantwortlich“ (!). Wir sollten sagen: „Es geht hier seit hundert Jahren ein eigenthümlicher Stoffwechsel vor sich, dessen äußerliche Erscheinung während der ganzen Zeit gewisse gemeinschaftliche Züge beibehalten hat“ (S. 195). Die Wahrheit, die eigentliche Realität der Wirklichkeit ist die „Idealität“. Die gegebene wirkliche Welt ist nicht „das eigentliche Reale;“ sie ist ein „sichselbstverleugnendes Reales, ein Ideelles“. Die gemeinschaftlichen Offenbarungen der Idealität sind das Verschwinden (die Vergänglichkeit), die Gesetzmäßigkeit und Allgemeinheit, die besondern Offenbarungen derselben sind am Ich die ideelle Seite am Gefühle, der Wille

(das Streben), das Erkennen (die Vorstellung), an der äußern Welt die Continuität, Zweckmäßigkeit und Organisation (S. 199).

Das Buch endigt mit der Ueberschrift: Schluß (S. 200—220). Wir erkennen überall nur Beziehungen und Verhältnisse. Das diese Tragende entgeht uns. Die Beziehung des Realen, die Bestimmtheit des Gegenstandes ist also nicht seine „wahre, eigene" Natur, und doch kann der Gegenstand nur in dieser Bestimmtheit Object des Erkennens werden. Wir sind „vom Absoluten umringt" und doch können wir es nirgends „fassen". Die einzige effective Auffassung ist die „ästhetische" in der Schönheit und Poesie (S. 201). Die Schönheit bietet uns nur „den Schatten der wahren Beschaffenheit des Realen;" sie ist nicht „wesentliche, sondern zufällige Eigenschaft der Dinge." Hier wird nochmals wiederholt: „Alles, was in unserer Welt des Erkennens vorkommt, besteht zugleich in Identität und Nichtidentität mit sich, zugleich in der Einheit und im Gegensatze mit Andern." Unsere Welt ist die Erscheinung des einen Absoluten in der fremden Form der Vielheit, des Gegensatzes. Dieses fremde Moment ist „das Princip des Geschehens, der Schöpfer unserer Welt." Woher aber diese fremde Bestimmung, woher die Nichtidentität mit sich, woher das Geschehen? Darauf wird geantwortet: „Das ist schlechterdings nicht zu begreifen und nicht zu erklären" (S. 212). Alles Geschehen setzt „ein anderes Geschehen" voraus, und kann mit dem Wesen des Realen in „keine Verbindung" kommen. Es ist anfangs- und endlos. Man nennt das Göttliche ein „Unendliches". Das Göttliche ist weder ein „Endliches noch ein Unendliches" (!); beide Attribute sind Attribute des „Bedingtseyns;" das Göttliche ist „eher ein Endliches, als ein Unendliches" (sic, S. 214). Es ist das „Mitsichidentische, das Abgeschlossene, das Vollendete", also das Gegentheil „des Unendlichen, des Unvollendbaren". Die Identität mit sich ist die „Wahrheit" (S. 215), das Bild, die Darstellung der Identität mit sich die „Schönheit" (S. 216). Das individuelle Daseyn „verleugnet" das

wahre Daseyn. Unsere individuelle Identität mit sich ist eine „unwahre". Darum ist unser höchstes Ziel die „Freiheit", die Negation der „Nichtidentität mit sich", der „Schranke", die „Negation der Negation des wahren Seyns". Die „constitutiven Bestimmungen" unserer Individualität sind „unwahr". Es ist „geradezu Verrücktheit", zum „Erkennen des Absoluten" gelangen zu wollen (S. 217). Die reine Wahrheit ist nur „das wahre Seyn", die „Identität mit sich". Das ist aber die „Wahrheit im Erkennen nicht;" sie ist immer in Entzweiung des Gegensatzes (Sub- und Object). Man muß den Widerspruch erkennen oder ihm fröhnen. Doch wird man zuletzt „nolens volens dahin kommen müssen, unsere Wirklichkeit für das zu nehmen, was sie wirklich ist; denn in einer ewigen Hallucination leben kann nur das Thier, dem Menschen ist ein besseres Schicksal beschieden" (S. 218) Am prägnantesten will der Hr. Verf. seine Ansicht mit dem 63sten Verse der in's französische von Pauthier übersetzten Sanskritschrift: Atma-Bodha bezeichnen: Brahma (das wahre Seyn) ne ressemble point au monde, et hors Brahma il n'y a rien; tout ce, qui semble exister en dehors de lui, est une illusion, comme l'apparaece de l'eau (le mirage) dans le désert de Maroû (S. 219). So ist das Resultat der Schrift: das Wahre an sich können wir nicht erkennen. Im Erkennen liegt Widerstreit oder Widerspruch. Wir müssen es dahin bringen, daß wir uns über diesen Widerstreit erheben, uns dadurch immer mehr von dem Scheinseyn losmachen und zur Freiheit, dem wahren, absoluten Seyn, gelangen. Das absolute, wahre Seyn zu erkennen, ist unmöglich.

Dieses Resultat aber ist ein skeptisches. Denn das wahre Seyn läßt sich sonach nicht erkennen, und das Erkennen unserer Welt ist ein Erkennen des Scheins und Widerstreits; und doch tadelt der Herr Verf. dieses Uebergehen vom Dogmatismus zum Skepticismus. Allein der Skepticismus soll „zum Abschluß, zur Beruhigung kommen". Wir zweifeln, daß es den Denker, wie der Herr Verf. meint, beruhigen wird, wenn er „erkennt, daß die Unwahrheit zur Natur, zum Wesen des Erkennens gehört."

Wie kann man sich mit der Erkenntniß der Unwahrheit des Erkennens beruhigen, damit zum Abschlusse kommen, wenn das Ziel der Philosophie „wahres und absolutes Wissen" ist? Ist die Erkenntniß der Unwahrheit des Erkennens eine „positive" Erkenntniß? Ein Wissen, daß man nichts weiß, hebt das Wissen auf; denn der Gegenstand des Wissens ist ein negativer, Nichtwissen, nicht ein positiver, Wissen. Wir müßten in diesem Falle zum widersprechenden Satze kommen: Die Unwahrheit ist die Wahrheit. Eine solche Behauptung hebt sich aber auch selbst wieder auf. Wenn das Wesen des Erkennens „Unwahrheit" ist, dann ist unser Erkennen unwahr und giebt uns keine Wahrheit. Wie können wir dann den Satz als wahr erkennen, daß das Erkennen unwahr ist? Müßte man nicht eher zum Schlusse kommen: Wenn das Erkennen unwahr ist, so ist auch die Erkenntniß unwahr, daß das Erkennen unwahr ist? Es ginge hier gerade so, wie mit allem Skepticismus. Wir wissen, daß wir nichts wissen. Das können wir aber nicht, weil es sonst ein Wissen gäbe, welches ja eben angezweifelt wird. Wir wissen also auch nicht einmal das, daß wir nichts wissen. Wir können ebenso das Erkennen nicht als wahr bezeichnen, daß wir es unwahr nennen. Wenn das Erkennen unwahr ist, ist auch die Erkenntniß der Unwahrheit des Erkennens unwahr. Wenn der Herr Verf. als Ziel der Philosophie das „absolute Wissen" bezeichnen will, kann er es dann den Nachfolgern Kant's verargen, wenn sie nach „absolutem Wissen" strebten, indem sie das „Absolute erforschen" wollten?

Die „Realität" wird „Identität mit sich" genannt. Damit ist aber nur eine Eigenschaft an der Realität, aber nicht die Realität selbst bezeichnet. Immer wissen wir noch nicht, was denn das Reale ist, wenn wir auch wissen, daß es sich selbst gleich ist. Dadurch, daß wir die Formel aufstellen: $A = A$, wissen wir noch immer nicht, was dieses sich selbst gleiche A ist. Wissen wir etwas von dem Realen, wenn wir mit dem Herrn Verf. sagen: „Das ist seine absolute Wahrheit, daß es ist, was es ist?" Was ist das, was ist, was es ist? wird die neue

nothwendig zu beantwortende Frage seyn, wenn wir zur Wahrheit gelangen wollen. „Wenn auch die Wirklichkeit das nicht ist, was sie zu seyn scheint;" so können wir deshalb doch nicht sagen, daß das „Wesen der Wirklichkeit Schein" ist. Im Gegentheile unterscheiden wir das Wesen der Wirklichkeit von ihrem Schein, und die Wahrheit der Wirklichkeit besteht dann nicht in ihrem Schein, sondern in ihrem Wesen, nicht in dem, was sie scheint, sondern in dem, was sie ist.

Der Herr Verf. spricht sich scharf über die bisherigen Anschauungen aus, redet von der „Absurdität" als „dem eigentlichen Herrn der Welt", von der „Vorliebe der Menschen für das Absurde zu allen Zeiten", von der „Anarchie und Absurdität in der intellectuellen Welt". Sehen wir zu, was er uns für die bisherige „Anarchie" und „Absurdität" bietet.

Er will die Wahrheit mit dem Satze der Identität A = A gewinnen oder mit der Behauptung, daß nur „dasjenige Wahrheit und Realität hat, was mit sich selbst identisch ist". Sein ganzes Werk soll den Grundgedanken aussprechen, daß „ein Widersprechendes" nur dann bestehen kann, wenn es sich als ein „Widerspruchsloses", d. h. als ein „mit sich Identisches" darstellt, wenn es nicht „das Gegentheil seiner selbst" ist. Erhalten wir aber auf diesem Wege irgend eine materielle Wahrheit? Wir erfahren nicht, was das Wahre ist, sondern nur, daß das, wovon wir nicht wissen, was es ist, sich selbst gleich seyn muß, um zu seyn, daß es nicht das Gegentheil seiner selbst seyn darf. Es ist nicht das Seyn, das wir kennen lernen, sondern nur seine Form, die Art und Weise, wie wir es denken müssen.

Der Inhalt der Vorstellung soll etwas Anderes seyn, als die Vorstellung selbst. Wir kennen den Inhalt der Vorstellung aber nur durch die Vorstellung. Die Vorstellung ist das, was wir vorstellen, und das, was wir vorstellen, ist eben auch der Inhalt der Vorstellung. Als ein anderes erscheint uns der Inhalt erst dadurch, daß wir das Vorstellende von seinem Gegenstande, der Vorstellung, unterscheiden. Die Vorstellung darf

aber nicht als das Vorstellende selbst, sondern nur als ein Act des Vorstellenden, als das im Bewußtseyn des Vorstellenden vorhandene Bild des Gegenstandes genommen werden. Den Gegenstand, wie er außerhalb der Vorstellung ist, haben wir nicht. Darum ist auch für uns in der That die Vorstellung nur das, was wir vorstellen und sie ist ihrem Inhalte gleich. Wenn der Herr Verf. die Gegenstände „äußern Schein" nennt, so ist dieser Ausdruck sehr unpassend, da dem Schein ein Seyn zu Grunde liegt. Richtiger wäre die Bezeichnung „Erscheinung". Denn in der Erscheinung liegt nicht die Negation der Realität, der bloße Schein. Noch viel ungeeigneter ist die Behauptung, daß sich die äußern Gegenstände „so stellen, als wären sie etwas Reales und kein Ideelles". Sollte man hier nicht glauben, daß die Gegenstände Komödie mit uns spielen? Sie geben sich so, wie sie sich geben müssen, wenn wir sie empfinden, d. h. wenn wir sie durch unsere Sinnesorgane in ihrer Afficirung empfangen. Da sie auf ein Subject wirken, können auch ihre Wirkungen in uns, unsere Empfindungen und Vorstellungen nur subjectiv seyn, d. h. Wirkungen uns afficirender Objecte in den Sinnesnerven. Die Gegenstände außerhalb unser bleiben deshalb, was sie sind, ändern sich nicht und stellen sich nicht anders als sie sind. Sind vielleicht die Gegenstände, weil ihre Wirkungen in uns subjectiv sind, keine Objecte an und für sich? Das Bewußtseyn einer Nöthigung von Außen, eines Afficirtwerdens von Etwas, das nicht zu uns gehört, eines Unterscheidens der uns gegebenen, durch einen äußern Factor entstandenen Vorstellungen von der von uns durch die Einbildungskraft geschaffenen spricht deutlich dafür, daß die von uns erkannten Gegenstände etwas Reales und „keine bloße Idealität, kein bloßer Schein" sind.

Gewiß giebt uns das Erkennen die „Wahrheit unserer Wirklichkeit". Wie kann aber dieses seyn, wenn das Erkennen weder „ein Accidens der materiellen Stoffe, noch unserer Seele" ist? Das Erkennen ist keine Substanz, sondern eine Thätigkeit; diese Thätigkeit wird zwar durch das Afficiren der materiellen

Stoffe veranlaßt, aber sie geht von unserer Seele, unserm Geiste aus. Denn erkannt kann nur werden, wenn ein Erkennendes ist. Das Erkennende ist aber die Seele, der Geist. Der Herr Verf. macht umgekehrt das Erkennen zum Wesen und die „materiellen Dinge und Seelen zu bloßen Accidentien des Erkennens". Man kann doch wohl nicht behaupten, daß die Thätigkeit, die Function Substanz und das, was diese Thätigkeit äußert, Accidens der Substanz sey. Das hieße das Wesen zu einer Eigenschaft und die Eigenschaft znm Wesen machen. Das Erkennen ist ja nichts ohne erkennende Wesen; so sind die erkennenden Wesen die Substanz und nicht das Accidens des Erkennens. Erkannt wird nur, wenn man erkennt, und man erkennt nur, wenn man ein Erkennendes ist. Die Grundlage ist also das Erkennende. Ist aber die Grundlage das Accidens an dem, welchem sie zu Grunde liegt? Das hieße: An der leuchtenden Sonne das Leuchten zur Substanz und die Sonne zu ihrem Accidens machen. Warum ist nur das Erkennen das Wesenhafte? Weil seine Natur „überall und immer dieselbe ist". Warum aber sind die „Seelen und die materiellen Erscheinungen nur Accidentien" des Erkennens? Weil sie „mannichfaltig und vorübergehend" sind. Die Art und Weise des Erkennens ist wohl dieselbe, weil es überall und immer ein menschliches ist; aber gewiß nicht sein Inhalt, der so mannichfaltig und so vorübergehend ist, als nur die Dinge und Seelen seyn können, und in diesen Seelen und in den materiellen Dingen zeigt sich in der Art und Weise dessen, was Seele und materielles Ding macht, so gut immer und überall dieselbe Natur, wie im Erkennen. Sicher ist aber das Accidens eines Andern das, was am Andern ist, die Existenz dieses Andern voraussetzt und ohne die Voraussetzung dieses Andern nicht gedacht werden kann. Es kann aber kein Erkennen gedacht werden ohne Voraussetzung eines erkennenden Subjects und eines erkannten Objects. Das Erkennen erscheint dann als die beide vermittelnde Thätigkeit. Gewiß kann man das Erkennen des Menschen und einer „Biene" nicht mit dem Herrn Verf. als

dasselbe bezeichnen. Die Beispiele, die er aus dem Leben der Biene anführt, genügen in keiner Weise für diese Behauptung. Schon die Sprache allein und das vielfach beobachtete Handeln und die ganze Entwicklungsgeschichte der Thiere beweisen den großen Unterschied im menschlichen und thierischen Erkennen. Damit kann man also die „eine und dieselbe Natur des Erkennens" nicht begründen. Noch viel weniger kann aber dieses durch die Behauptung geschehen, daß, wenn ein und derselbe Gegenstand in 13,000 Zuschauern als ein besonderer erscheint, er 13,000mal aus dem Nichts in der Seele des Erkennenden erschaffen werden müßte. Allerdings kann ein und derselbe Gegenstand auf 13,000 Zuschauer zugleich wirken und allen als derselbe mit verschiedenen Modifikationen, also als ein Gegenstand ihrer Seele, als eine besondere Vorstellung erscheinen, und die Erfahrung zeigt uns auch, daß es bei dieser Anzahl von Menschen und einer noch größern geschieht. Aber hier entsteht die Vorstellung nicht aus Nichts, sondern aus einem die Seele afficirenden und zwar hier demselben Objecte. Als ein besonderer Gegenstand erscheint das Object in der Seele des Zuschauers nicht als Gegenstand, sondern als Vorstellung, und zwar bedingt durch die Verschiedenheit der Stellung des Objects zum Zuschauer und aus der eigenthümlichen Organisation der Sinneswerkzeuge. Also ist auch das Besondere nicht aus Nichts hervorgegangen. Nicht, weil das Erkennen dasselbe ist, sondern weil die Einwirkung dieselbe ist, erscheint der Gegenstand den Zuschauern als derselbe. Man kann also auch damit die Substantialität des Erkennens und das Accidentelle der Seele und des Leibes nicht beweisen.

Die „Identität mit sich" ist dem Herrn Verf. das wahre Seyn. Diese Identität nennt er die „Einheit" und „Absolutheit". Nun nennt er aber die Einheit und Absolutheit „abstracte Begriffe, welche keinen eigenen Inhalt haben". Was soll aber ein wahres Seyn, das keinen eigenen Inhalt hat? Das ist ja vor allen das Merkmal des Seyns, daß es ist, und des wahren Seyns, daß es wahrhaft ist. Wenn es aber wahr-

haft seyn muß, muß es auch einen eigenen Inhalt haben. Entweder hat das wahre Seyn seinen eigenen Inhalt oder es ist kein wahres Seyn. Als „Reales“ gesetzt ist die Einheit nach dem Herrn Verf. „Nichts“. Und doch wird man das wahre Seyn als Reales setzen müssen. Denn ist es etwa dann ein wahres Seyn, wenn es nicht existirt und nur gedacht wird? So würde das wahre Seyn zu einem „Nichts“ werden. Nichts ist aber das Nichtseyende, das Nichtseyende kann aber nicht das Seyende oder gar das wahre Seyende seyn. Will man es als ein Reales denken, wird eingewendet, so muß man zum Begriffe des Seyns noch den Begriff der Qualität hinzudenken. So wäre der Begriff des Seyenden zusammengesetzt; man kann das wahre Seyn demnach „nicht in Begriffen erkennen“. Allein die Qualität gehört wesentlich und nothwendig zum Seyn und wird nicht mit ihm zusammengesetzt. Es kann kein Seyn ohne Qualität geben; denn das Nichts ist kein Seyn. Wodurch soll man aber das wahre Seyn erkennen, wenn man es nicht durch Begriffe erkennt? Man erkennt nur das, was man versteht, und man versteht nur das, was man begreift. Der Herr Verf. spricht nicht von Ahnen oder Glauben, sondern von wirklichem Erkennen und dieses kann doch nur in Begriffen vor sich gehen.

Bei der Unterscheidung des verschiedenen Setzens wird das Werden die „Mitte zwischen Seyn und Nichtseyn“ genannt. Dieses ist gewiß unrichtig, da es nur ein Seyn oder seinen Gegensatz, ein Nichtseyn geben kann; denn was ist, das kann nicht nicht seyn, indem es ist, und was nicht ist, kann nicht seyn, indem es nicht ist. Aus Nichts wird Nichts und Etwas kann nicht als Nichts gedacht werden. So ist Werden nicht ein Uebergehen vom Nichtseyn zum Seyn und vom Seyn zum Nichtseyn oder von Nichts zu Etwas (sogenanntes Entstehen) und von Etwas zu Nichts (sogenanntes Vergehen); sondern ein Uebergehen von einem Seyn in ein anderes Seyn, ein sich ewig umwandelndes, neugestaltendes Seyn, ein Seyn in Bewegung. Man kann nicht sagen, daß jedes bestimmte einzelne Ding zugleich die „Identität mit sich“ und die „Nichtidentität mit sich“

sey. Hat es auch als bestimmte Position seine Negation, das Andere seiner selbst, so ist es doch als bestimmtes Ding mit sich identisch, und man kann nicht sagen, daß es, indem es dieses Ding ist, sich nicht identisch sey. Gestaltet es sich zu einem Andern, so ist auch dieses Andere wieder mit sich identisch. Was mit sich identisch ist, kann nicht mit sich nichtidentisch seyn. Dadurch, daß man das „reale Wesen, den realen Inhalt der Welt zu einer gemeinsamen Identität mit sich" macht und diese „Identität mit sich das Absolute" nennt, hat man weder ein reales Wesen noch einen realen Inhalt der Welt gewonnen. Denn immer bleibt dabei die Frage offen und unbeantwortet: Was ist das, was „gemeinsam mit sich identisch ist?" Wir haben ja nur eine Form für seine Auffassung, aber keinen Inhalt seines Wesens. Wenn auch der „mannichfaltige Inhalt" unseres Erkennens außerhalb unseres Erkennens ist, so ist er deshalb unserem Erkennen nicht fremd; denn er wird ja dadurch erkannt, daß er aufhört für uns ein Fremdes zu seyn, daß er sich in uns vergegenständlicht oder vorgestellt wird. Ist der außerhalb befindliche Gegenstand auch ein Anderes, als das Vorstellende, so ist er doch durch die Vorstellung ein Eigenthum des Erkennens geworden, und diesem nicht fremd. Im Gegentheile hört das Erkennen auf, wenn es diesen sogenannten fremden Gegenstand nicht mehr hat. Der Inhalt gehört also allerdings zu mir, weil ich ohne ihn kein Erkennendes bin, und der vorgestellte Inhalt gehört auch dadurch zum Gegenstande, daß er ohne diesen überhaupt nicht in uns ist. Mit Unrecht sagt darum der Herr Verf., daß der Inhalt des Erkennens „weder zu mir noch zum Gegenstande gehöre".

Wir möchten darum nicht mit dem Herrn Verf. behaupten, daß in der „Unwahrheit dieser Entzweiung" die Wirklichkeit bestehe. Die Wirklichkeit ist, was sie ist, und wirkt so, wie sie ist, auf uns; aber sie wirkt durch unsere Sinneswerkzeuge. Wir finden nur ihre Wirkung in uns. Wenn wir nun die Wirklichkeit nehmen, wie wir sie empfinden, so sind wir in keiner Enzweiung mit ihr. Wir könnten gar nicht erkennen,

wenn wir nicht Subjecte wären und wenn die Wirklichkeit nicht ein uns afficirendes Object wäre.

Die vier Begriffe, auf welche die Natur zurückgeführt wird, Raum, Zeit, Materie und Bewegung, will der Herr Verf. sämmtlich vom Begriffe des Raumes ableiten. Die Theile der Zeit, zugleich gedacht, sollen eine „Linie" bilden, also eine „räumliche Figur", die Materie ist das „räumliche Reale", Bewegung „Veränderung" im Raume. Eine bloße Linie ist und bleibt aber eine räumliche Figur und ist keine Zeit. Raum ist noch kein Reales, das Reale ist wohl von der bloßen Raumanschauung zu unterscheiden, der Raum verändert sich nicht, und eben, weil zur Bewegung Dinge gehören und der Raum kein Ding ist, kann man die Bewegung nicht vom Raume allein ableiten. Gewiß ist noch ein Begriff nöthig um Veränderung und Bewegung und Leben zu erklären, der Begriff der Kraft, des Geistigen. Die Materie möchten wir nicht mit dem Herrn Verf. „ein Geschöpf des Erkennens" nennen. Dies folgt daraus nicht, daß die Materie das ist, als was wir sie „denken und erkennen". Wir haben mit ihrem Denken und Erkennen zugleich das Bewußtseyn, daß sie uns Widerstand leistet, daß sie uns von Außen aufgenöthigt ist, daß sie ein Anderes, als unser Erkennen und Denken ist, daß, wenn sie uns nicht afficirte, wir sie nimmer erkennen und denken könnten, daß sie uns also gegeben und nicht von uns durch Denken geschaffen ist. Wenn man die Materie „als äußere Substanz" nicht „wahrnehmen" könnte, wie behauptet werden will, weil sie, indem sie wahrgenommen wird, aufhören müßte, äußere Substanz zu seyn, so könnten wir ja gar nicht von „äußerer Substanz" reden, und doch wissen wir alle davon und unterscheiden das Innere, das zu uns gehört, wohl vom Aeußern, das nicht zu uns gehört. Die Materie ist nur als Bild für uns innerlich. Daß dieses Bild aber nicht von uns kommt, sondern uns von Außen Etwas afficirt, das wir Materie nennen, beseitigt die Materie als äußere Substanz nicht. Gesetz und Kraft sind nicht „identisch;" denn die Kraft ist das Wirkende, Thätige, das

Gesetz ist bloß die Ordnung, die Einrichtung, die nothwendige Bestimmung, nach welcher gewirkt wird. Das Gesetz ist nicht thätig, wirkt nicht. Es ist nothwendig, daß der Körper, wenn ihm seine Unterlage entzogen wird, fällt. Aber nicht das Gesetz der Schwere bringt ihn als bloßes Gesetz zum Falle, sondern die auf ihn wirkende Anziehungskraft der Erde. Der Hr. Verf. verwirft die Realität der Einheit als eines „gemeinsamen Bandes aller Dinge". Denn, wenn man sie zu einem Realen machte, so würde sie ein „Besonderes" unter vielen, und „forderte wieder eine neue, sie mit den individuellen Dingen verbindende Einheit". Allein die absolute Einheit, die Einheit des Alls und in Allem ist nicht mit der relativen zu verwechseln als der Einheit eines bestimmten, individuellen Dings. Die Einheit ist deshalb, weil sie als lebendige Einheit Alles zusammenhält und in Allem ist, nicht „Allgemeinheit;" denn die „Allgemeinheit" ist ein bloßes Abstractum, und zur Bekämpfung der Realität dieser Einheit ist darum die Behauptung von der „Unverträglichkeit" der Realität und Allgemeinheit unanwendbar. Weil die Einheit als reales Wesen „ein Individuelles" wird, darf sie auch „kein vorstellendes und wollendes Subject" seyn. Auf „Schein" sollen sich darum „alle religiösen Anschauungen" gründen, und es ist ein gleicher Schein, ob man „den Fetisch" anbetet oder den „Allah". Wir unseres Theils haben auch hier eine andre Ansicht. Daraus, daß wir Menschen alles endlich vorstellen, weil wir selbst endlich sind, folgt nicht, daß das Unendliche endlich ist. Wir können das Göttliche nur als ein Unendliches annehmen, wenn wir es auch in den Schranken des Endlichen auffassen. Seine Einheit ist eine absolute. Das göttliche Denken und Wollen ist ein unendliches, und die absolute Persönlichkeit, das, was aller Persönlichkeit zu Grunde liegt, ist keine Person im menschlichen Sinne des Wortes, also auch nicht, wie der Herr Verf. sagt, ein „menschenähnliches Wesen". Weit geeigneter ist der Ausdruck: Göttliches Wesen für den Menschen, weil Gott das Ideal der Menschennatur ist. Wenn wir auch zugeben, daß das reale Princip des Geschehens,

wie es S. 106 heißt, nur „ein vorstellendes und wollendes Wesen“ seyn kann, so folgt daraus noch nicht, daß „wir selbst“ das „Princip des Geschehens“ sind. Denn alle Tage wird uns durch den Entwicklungsgang der Welt der Beweis geliefert, daß etwas gegen den Willen der Menschen geschieht, daß sie das, was geschieht, nicht abändern können, daß sie sich in das Geschehende fügen müssen. Giebt es also kein anderes wollendes und vorstellendes Wesen, als das menschliche Individuum? Die Behauptung ist eben so gewagt als unbegründet für Wesen, die nur die Oberfläche eines Punktes in einem System kennen, das gegenüber dem Gedanken des Universums wieder nur als ein Punkt in der Unendlichkeit verschwindet. Das religiöse Element im Menschen hat so gut seine Berechtigung, als das von dem Herrn Verf. adoptirte und vertheidigte ästhetische Element des Göttlichen. Auch im religiösen Element giebt es Entwicklungsstufen, und vom Fetischismus bis hinauf zur vollkommensten Religionsgestaltung im reinen Christenthum zeigt sich eine immer stärkere Annäherung an das Göttliche, eine immer größere Entfremdung von sinnlich-menschlicher Auffassung. Zu allen Zeiten hat sich ein inniges Band zwischen Philosophie und Religion geltend gemacht, und gerade das rationelle Christenthum zeigt die größte Verwandtschaft mit den Anschauungen einer vorurtheilsfreien philosophischen Wissenschaft. Wenn das reale Princip des Geschehens ein absolutes ist, so kann es kein menschliches, sondern nur ein göttliches Princip seyn, wie denn dieses nothwendig als das Princip alles Seyns, Werdens und Erkennens aufgefaßt werden muß. Wenn das Göttliche „weder ein Allgemeines, noch ein Individuelles, weder ein Gesetz, noch eine Substanz nach Art derjenigen, welche in unserer Welt vorkommen“, ist, so wissen wir nicht, was es sonst seyn soll. Wenn dasselbe mit „der Welt des Geschehens nichts gemein hat, als den Inhalt“, so erscheint doch wohl der Inhalt des Göttlichen mit der Welt gleichbedeutend, und wir wüßten nicht, warum in diesem Falle das Göttliche noch von der Welt unterschieden werden sollte.

Der Herr Verf. erkennt in der Individualität des Ichs „keine wahre Substantialität". Und warum? Mit der Identität des Ichs ist eine „Nichtidentität", eine „Negation", ein „fremder Stoff" verbunden. Unser Wesen ist mit „fremden Elementen gemischt". Unser Daseyn ist eine Summe von „Accidentien", und unsere angebliche Ichsubstanz „der bloß gedachte Träger dieser Accidentien, welcher sie zusammenhält." Die Nichtidentität, die Negation des Ichs, der fremde Stoff gehört aber nicht zu unserem Ich. Das Ich setzt sich ja diesem Nichtich gegenüber, trennt sich, unterscheidet sich von ihm, ist eben dadurch Ich, daß es nicht Nichtich ist. Es würde aufhören Ich zu seyn, wenn es mit dem Nichtich oder dem „fremden Stoffe" „vermischt" wäre. Das Ich ist nicht ein „bloß Gedachtes;" denn ich erkenne ja überhaupt nur ein fremdes oder anderes Seyn dadurch, daß ich von meinem eigenen Seyn weiß, welches ich von dem andern unterscheide. Das Selbstbewußtseyn hat drei Begriffe, den Begriff des Selbst, des Wissens und des Seyns. Das Selbst weiß von seinem Seyn.

Unser Daseyn ist nicht aus den fremden Stoffen, also nicht aus „Accidentien" zusammengesetzt. Es wirkt diesen sogenannten „Accidentien" als einheitliches, geschlossenes Ganzes im Selbstbewußtseyn entgegen. Wie käme man auch zu einem „Träger" dieser Accidentien und dadurch zu einem bloß gedachten Ich? Immer müßte das Ich einen solchen Träger denken und daher schon vor dem Denken dieses Trägers seyn. Sind wir deshalb, weil wir uns denken, also dadurch gedachte oder „gesetzte Substanzen" werden, wie der Herr Verf. meint, „keine Substanzen?" Gewiß nicht, so wenig, als wir sagen können: Weil uns das Seyn durch das Denken gewiß wird, giebt es nur ein gedachtes und kein wirkliches Seyn. Wir können ja nicht denken, ohne denkende zu seyn, Ich denke ist gleichbedeutend mit: Ich bin denkend oder ein Denkendes. So gelangt der Herr Verf., welcher ein „Idealist" seyn will, zu demselben Resultate, wie der Sensualist Hume: das Ich ist zuletzt nur eine Summe vorübergehender Eindrücke. Gewiß ist uns die

Individualität nicht fremd; denn das Ich-seyn ist die individuellste aller Individualitäten. Haben wir doch hier ja ein sich selbst wissendes und von allem Andern unterscheidendes Einzelwesen. Da die Individualität dem Ich nicht fremd, sondern ureigen ist, so können wir auch unser als Individualität erscheinendes Daseyn nicht mit dem Herrn Verf. ein „unwahres" nennen. Die individuellen Dinge können nicht „unwahr" oder „Schein" seyn, wenn die „Gesetzmäßigkeit", die ihrem Zusammenhange zu Grunde liegt, die Wahrheit ist. Giebt es eine Gesetzmäßigkeit des Zusammenhanges, wenn das, was zusammenhängt, nur Schein und Unwahrheit ist? Auch die Erscheinung muß eine Wahrheit haben, wenn ihr eine Wahrheit zu Grunde liegt. Die Realität verleugnet sich nicht als Realität, wenn sie von uns vorgestellt wird, und man kann z. B. nicht sagen, daß der Stuhl seine Realität verleugne, wenn er von uns vorgestellt wird. Unterscheiden wir auch die durch Affection des Stuhls in unsern Sinnen empfangene und von uns vorgestellte Empfindung des Stuhls von dem afficirenden Objecte, so wissen wir doch recht gut, daß dieser uns afficirende Stuhl von uns als wirkliche Realität empfunden und vorgestellt wird. Er hat seine Realität nicht aufgegeben dadurch, daß er uns Vorstellung ist. Wir glauben nicht, daß man den Ausdruck „unverantwortlich" nennen kann: „Diese Eiche steht hier seit hundert Jahren," noch viel weniger, daß es passender wäre, zu sagen, „ein eigenthümlicher Stoffwechsel sey vor uns", dessen äußerliche Erscheinung während der ganzen Zeit gewisse gemeinschaftliche Züge beibehalten habe. Diese Ausdrucksweise ist bekanntlich nicht auf die Eiche allein, sondern auf tausende von Gegenständen anwendbar, welche im Stoffwechsel begriffen in der bestimmten Zeit ihren gemeinsamen Charakter erhalten haben. Wir haben eben zur Bezeichnung des bestimmten Organismus auch das bestimmte, ihn von andern Organismen unterscheidende Wort. Die eigentliche Realität der Wirklichkeit soll „die Idealität" seyn, und doch ist nach dem Herrn Verf. die Idealität die „Selbstverleugnung des Realen". Hier wird ja das Undenkbare gedacht,

daß das Reale dann wahrhaft real ist, wenn es nicht real ist, d. h. bloß gedacht wird. Erkennen können wir, wie der Herr Verf. sagt, überall nur „Verhältnisse" und „Beziehungen". Man kann aber kein Verhältniß und keine Beziehung erkennen ohne ein sich Verhaltendes und Beziehendes. Daher kann man nicht sagen, daß wir nur „Verhältnisse und Beziehungen erkennen" und nicht das „diese Tragende". Ohne das sie Tragende giebt es kein Verhältniß und keine Beziehung. Warum soll die „Bestimmtheit" des Gegenstandes nicht seine „wahre Natur" ausdrücken? Die Bestimmtheit ist die sein Wesen ausmachende Qualität, und nur nach dieser können wir die Natur des Gegenstandes erkennen. Die Welt ist dem Herrn Verf. „die Erscheinung des einen Absoluten in der fremden Form der Vielheit, des Gegensatzes". Wenn der Herr Verf. dieses eine Absolute das Göttliche nennt, so wissen wir nicht, was er sich darunter vorstellt; denn die religiösen Vorstellungen verwirft er sämmtlich als gleich unwahr. Da muß die Aesthetik helfen, und das Schöne giebt uns „den Schatten" des Absoluten. Was ist aber dann das Licht zu diesem Schatten und wie kommt das Absolute zu einer „ihm fremden Erscheinung?" Es wäre dieses wohl gleichbedeutend mit der alten Frage der Philosophie: Wie kommt das Endliche von dem Unendlichen, das Unvollkommene vom Vollkommenen, das Wechselnde vom Unveränderlichen, die Zweiheit des Gegensatzes von der Einheit? Man hat sich mit Worten geholfen, Abfall von der Idee, Form des Andersseyns, Selbstbegrenzung, Emanation, Evolution u. s. w. Hat man dadurch dieses Hervorgehen erklärt? Der Herr Verf. antwortet darauf, daß dieses „schlechterdings nicht zu begreifen und zu erklären sey". So wird im Gebiete der Wahrheit auch durch die gegenwärtige Untersuchung nicht mehr gewonnen. Wenn er übrigens vom Göttlichen sagt, daß es „weder endlich noch unendlich" sey, so ist dieses noch viel weniger zu begreifen und zu erklären, als die Erscheinung des Absoluten in fremder Form, welche der Herr Verf. selbst „unbegreiflich" und „unerklärlich" nennt. Wir erklären es geradezu für undenkbar, daß Etwas

weder endlich noch unendlich und doch Etwas sey. Wenn unser höchstes Ziel, wie angedeutet wird, die Negation „der constitutiven Bestimmungen unserer Individualität" und diese „die Freiheit" seyn soll, so haben wir das Höchste erlangt, wenn wir nicht mehr sind, kein Bewußtseyn mehr haben. Was soll uns aber eine Freiheit ohne Individualität, ohne Bewußtseyn? Da müßten wir den Stein beneiden; denn dieser steht dem höchsten Ziele, der Negation der Individualität und des Bewußtseyns, näher, als wir mit unserm „Scheinseyn" und „Scheinerkennen", wir, die „scheinbaren individuellen Träger des Erkennens". Was soll aber aus dem Erkennen werden, wenn das Erkennende fehlt, und das ist doch der sogenante „scheinbare, individuelle Träger aller Erkenntniß". Wenn der Träger des Lebens, das Lebendige, fehlt, wird man vergebens nach dem Leben fragen. Unseres Wissens ist kein Leben wo kein Lebendiges ist, und kein Erkennen, wo das Erkennende fehlt. Wenn man das „wahre Seyn" in den Gegensatz zum Schein der Welt bringt, so bleibt immer noch die Frage übrig, nach deren Beantwortung man sich vergebens in diesem Buche umsieht: Was ist dieses wahre Seyn? Was ist die Wahrheit?

v. **Reichlin-Meldegg.**

Zur logischen Frage.

Mit besonderer Beziehung auf Ueberweg's System der Logik und Drobisch: Neue Darstellung der Logik.

Von Dr. **Werner Luthe.**

I.

Was ist der Begriff und die Aufgabe der Logik?

1) Man hat ihr einen erkenntnißtheoretischen Charakter gegeben. So besonders Ueberweg. Er definirt sie als „Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntniß."

a) Ueb. gebraucht die Begriffe „Lehre von den normativen Gesetzen der Erkenntniß" und „Erkenntnißlehre", deren Unter-

schied auf den ersten Blick einleuchtet, als identisch (vgl. z. B. §. 1). So erklärt es sich, daß er die Aufgabe, die er der Logik durch obige Definition stellt, vollständig ignorirt.

Er handelt nämlich zunächst von der „Wahrnehmung in ihrer Beziehung zur objectiven Räumlichkeit und Zeitlichkeit.“ „Der Logik als Erkenntnißlehre eignet die Frage, ob in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge uns ebenso erscheinen, wie sie in Wirklichkeit existiren oder an sich sind.“ Gilt dasselbe aber auch von der Logik, als Lehre von den normativen Gesetzen der Erkenntniß? Ist die Realität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit „ein normatives Gesetz, auf dessen Befolgung die Realisirung der Idee der Wahrheit beruht?“

Ebensowenig ist der zweite Theil der Logik Ueb.'s, der von der Realität der Einzelvorstellung und ihrer Arten handelt, der Darstellung normativer Gesetze der Erkenntniß gewidmet, es sey denn, daß die Uebereinstimmung irgend einer Vorstellung mit der Wirklichkeit ein derartiges Gesetz ist.

Dasselbe gilt auch von den übrigen Theilen des genannten Werkes. Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß hin und wieder auch von Gesetzen der Erkenntniß die Rede ist. Natürlich darf aber der Begriff einer Wissenschaft nicht nach zerstreuten Einzelnheiten, die in ihr abgehandelt sind, bestimmt werden.

b) Ist nun aber etwa Ueb.'s System der Logik eine Erkenntnißlehre?

Auf die Untersuchungen über die Realität von Raum, Zeit und Einzelvorstellung folgen von §. 49 an die Definitionen des Merkmals, des Inhalts, der Partition, der allgemeinen Vorstellung. Gehören sie in eine Erkenntnißlehre? Oder bilden sie etwa die Grundlage für erkenntnißtheoretische Erörterungen?

Weiter wird der Begriff der Determination bestimmt. Im Gegensatz zur formalen Logik wird bemerkt, daß die Neubildung giltiger Vorstellungen durch Determination Einsicht in das reale Abhängigkeitsverhältniß der Merkmale voraussetzt (§. 52). Gehört die Determination deßhalb, weil sie sich auf Erfahrung stützen muß, in die Erkenntnißlehre? Der Gegenstand dieser

ist nicht die Erfahrung, sondern die Untersuchung, ob und wie weit die Erfahrung Erkenntniß enthält.

Es werden ferner Umfang, Eintheilung, über- und untergeordnete Vorstellung u. s. w. definirt (§. 53); es werden Bemerkungen über das Verhältniß, das Inhalt und Umfang zu einander haben, und über die „Stufenfolge" der Vorstellungen gemacht (§. 54. 55). Was soll das alles in einer Erkenntnißlehre? Man muß einen sonderbaren Begriff von derselben haben, wenn man es zu ihrer Aufgabe rechnet zu untersuchen, wie sich bestimmte Begriffe durch Kreise veranschaulichen lassen, ob man mit Vorstellungen Pyramiden bauen kann, und dergleichen.

Die Eintheilung der Urtheile nach ihrer Quantität (§. 79) hätte Ueb. nur in dem Falle in sein System der Logik aufnehmen dürfen, wenn die Verschiedenheit des Gedachten Gegenstand der Erkenntnißlehre wäre. Dasselbe gilt von der Kombination der Eintheilungen nach Quantität und Qualität (§. 71), von den Definitionen der kontradiktorisch, konträr, subkonträr entgegengesetzten und subalternen Urtheile (§. 72).

Ferner darf eine Erkenntnißlehre nicht die Modi des Schließens behandeln. Oder sind sie etwa verschiedene Erkenntnißformen? Wird z. B. in der ersten Figur in aaa anders geschlossen, wie in aii? Es müßte dann die Subsumtion des partikularen Unterbegriffes unter den Mittelbegriff eine andere Denkform involviren als die Subsumtion des allgemeinen Unterbegriffs; d. h. die Denkformen müßten nach dem Inhalte des Subsumirten bestimmt werden: es gäbe also deren unendlich viele. Sind nun aber die Modi des Schließens keine verschiedenen Erkenntnißformen, so können sie auch nicht Gegenstand einer Erkenntnißlehre seyn, denn diese kann doch unmöglich alle richtigen Erkenntnisse darstellen wollen. Ueb. freilich behandelt den Schluß mit einer Ausführlichkeit, die einem Scholastiker alle Ehre machen würde.

Ebensowenig also wie sein System der Logik eine Lehre von den normativen Gesetzen der Erkenntniß ist, kann es als Erkenntnißlehre bestimmt werden. Er stellt eine eigne Definition seiner Wissenschaft auf, ohne sich weiter um sie zu kümmern; er identifizirt die Logik mit einer andern Wissenschaft, ohne sich klar zu machen, daß dies eine Aenderung ihres Stoffes involvirt.

c) Man darf nun nicht etwa glauben, daß bei richtigerer Behandlung des logischen Stoffes der erkenntnißtheoretische Charakter der Logik aufrecht erhalten werden könnne. An den vorhin angeführten Beispielen wird es hinlänglich klar geworden seyn, daß ein Theil von den Gegenständen derselben überhaupt in eine Erkenntnißlehre nicht hineinpaßt. Der andere Theil

wird in beiden Wissenschaften nach verschiedenen Seiten betrachtet. Wie könnte demnach die Logik Erkenntnißlehre seyn? Beschreibende Botanik und Pflanzenphysiologie beschäftigen sich mit demselben Gegenstande, aber es fällt Niemandem ein zu behaupten, die beschreibende Botanik sey Pflanzenphysiologie.

d) Wenn somit eine Identifizirung von Logik und Erkenntnißlehre falsch ist, so wäre es doch möglich, daß beide Wissenschaften verschmolzen werden müßten.

Ulrici wendet dagegen ein: „Nicht nur die Erkenntnißtheorie, sondern jede Wissenschaft und wissenschaftliche Erörterung setzt eine Logik voraus, die nicht nur für denjenigen, der die Möglichkeit der Wissenschaft behauptet und ihre Verwirklichung lehren will, sondern auch für den Skeptiker, der sie leugnet, Geltung hat." Es muß demnach die Logik getrennt von der Erkenntnißlehre und zwar vor derselben behandelt werden (Fichte's Zeitschr. Bd. 55 S. 7 f.).

Wir können uns dieser Ansicht nicht anschließen. Wenn jede Wissenschaft sich auf Logik stützen müßte, so wäre die Logik selbst als Wissenschaft unmöglich, denn als solche müßte sie sich auf eine vorher aufgestellte Logik berufen können.*) Es gäbe also überhaupt keine Wissenschaft. Ist aber die Logik eine Wissenschaft, ohne daß ihr eine Logik als Stütze vorausginge, so ist nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch von der Erkenntnißlehre gelten sollte.

Es ergiebt sich übrigens auch aus dem Inhalte der Logik, daß sie nicht eine nothwendige Voraussetzung jeder Wissenschaft bilden kann. Die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß enthält keine Denkgesetze. Regelchen nämlich wie die, welche über Definition und Eintheilung aufgestellt werden, mögen andere als solche ansehen, Ulrici thut dies gewiß nicht. Jedenfalls aber braucht man es nicht erst aus der Logik zu lernen, daß z. B. eine Eintheilung nicht zu enge und nicht zu weit seyn darf. Versteht es sich ferner nicht von selbst, daß das was allen Dingen einer Gattung zukommt, auch vou einem einzelnen gilt? Die Logik handelt nun freilich auch von Denkgesetzen. Aber sie begründet dieselben nicht. Auch ist ihre Anwendung nicht etwa abhängig von der durch die Logik vermittelten Kenntniß dersel-

*) Der Einwand beruht auf einem Mißverständniß, das ich durch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks verschuldet habe. Ich meine nicht, daß jede wissenschaftliche Erörterung die Logik als Wissenschaft, sondern die von der Wissenschaft der Logik in Betracht gezogenen, von ihr nachgewiesenen Gesetze und Normen unseres Denkens voraussetze; und dieß erkennt der Herr Verf. im Folgenden selbst an. Ulrici.

ben. Derjenige, der nie vom Gesetze der Identität und des Widerspruchs hörte, weiß ebensowohl und ebenso gewiß wie der Logiker, daß roth nicht blau ist. „Nur weil das Gesetz der Causalität“, bemerkt Ulrici, „ein allgemeines Denkgesetz ist, das uns nöthigt (und damit den Zweifel ausschließt) Dinge außer uns anzunehmen, ist uns diese Annahme unbezweifelbar gewiß, und sind wir berechtigt, wissenschaftlich von ihr auszugehen.“ Es unterliegt durchaus keinen Zweifel, daß die Annahme von Dingen außer uns auf dem Gesetze der Kausalität beruht. Aber die Anwendung dieses Gesetzes und die Gewißheit desselben setzt nicht die Logik voraus. Daß eine bestimmte Veränderung nur stattfindet unter der Bedingung, daß etwas da ist, was sie bewirkt, leuchtet von selbst ein. Also nicht die Logik, sondern nur die in ihr abgehandelten Denkgesetze, die ohne sie angewandt werden und gewiß sind, bilden eine nothwendige Voraussetzung jeder Wissenschaft.*)

Wenn man die Nothwendigkeit der Verschmelzung von Logik und Erkenntnißlehre nachweisen wollte, so müßte man zeigen, daß die Betrachtung des Denkens und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit nicht getrennt werden dürfe. Dies ist unmöglich. So ist z. B., wie Ulrici mit Recht bemerkt, die Gültigkeit der logischen Gesetze durchaus nicht bedingt durch die Erkenntniß der Wirklichkeit.

Ueberweg meint, es gebe allerdings gewisse logische Gesetze, bei welchen von der Beziehung des Denkens auf die Wirklichkeit abstrahirt werden könne, die Logik aber auf diese zu beschränken, involvire eine petitio principii. Wer der Logik eine umfassendere Aufgabe beilege, werde die Beschränkung nicht billigen (§. 53). Es versteht sich nun aber von selbst, daß die einfache, durch nichts begründete Annahme, daß die Logik eine umfassendere Aufgabe habe, ebensowohl wie ihr Gegentheil eine petitio principii enthält.

Fordert ferner die umfassendere Aufgabe, die Ueb. der Logik vindizirt, eine Betrachtung der Beziehung des Gedachten zur Wirklichkeit? „Wer dafür hält“, fährt er fort, „daß die Logik hinter ihrer Aufgabe zurückbleibt, wenn sie nicht auch Normen für die richtige Bildung des Begriffs in seinem Unterschiede von der bloßen allgemeinen Vorstellung, für die natürliche Eintheilung, für die wissenschaftliche Form der Inductionen und Analogien aufstelle; wer als Princip der Logik nicht die bloße Ein-

*) Aber erst nachdem die Logik dargethan, daß und inwiefern sie allgemeine Denkgesetze sind und was sie gelten und bedeuten, kann die Wissenschaft sich auf diese Gesetze berufen und aus ihnen Consequenzen ziehen. Ulrici.

stimmigkeit des denkenden Subjectes mit sich selbst, sondern die Wahrheit als Uebereinstimmung mit dem Seyn anerkennt, und daher nicht eine dem Subjecte schlechthin immanente Denknothwendigkeit, sondern vielmehr eine Correspondenz der logischen Kategorien mit metaphysischen Kategorien in Betracht zieht: der wird nicht zugestehen, daß die hierauf bezüglichen logischen Gesetze ganz ebenso auch dann noch gelten würden, wenn es keine Dinge und kein Eerkennen gäbe."

Ein Begriff ist richtig gebildet, wenn er das Wesen der betreffenden Objekte enthält (§. 56). Involvirt der Begriff des Wesens die Existenz des Vorgestellten? Es könnte dann vom Wesen von Vorstellungen, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht, keine Rede seyn. Es wäre z. B. unsinnig vom Wesen des Kreises zu sprechen. Natürlich setzen also auch die Normen über richtige Bildung des Begriffes keine Existenz der Dinge voraus. Ueb. freilich konfundirt die Begriffe „Wesen" und „Ding-an-sich" (§. 57). Ist der Begriff Ausdruck des Dinges-an-sich, so ist er natürlich durch die Existenz von Dingen bedingt.

Von der natürlichen Eintheilung, der Induktion und Analogie gilt Aehnliches. Ob den Vorstellungen in der Wirklichkeit etwas entspricht oder nicht, jedenfalls können die wesentlichen Merkmale als Eintheilungsgrund genommen werden; und es setzen die genannten Schlußarten nur voraus, daß die Vorstellungen unter bestimmten Gesetzen stehen.

Man sieht also, daß die umfassendere Aufgabe, die Ueb. der Logik stellt, keine Beziehung des Gedachten auf die Wirklichkeit involvirt. Es ist richtig, daß die logischen Gesetze gültig sind, auch wenn die Existenz von Dingen Schein wäre.

Es darf ferner die Wahrheit nicht als Prinzip der Logik bezeichnet werden. Prinzip einer Wissenschaft ist ein Begriff nur, sofern dieselbe ganz oder zum Theil aus demselben abgeleitet wird. Wird nun etwa die Logik aus dem Begriff der Wahrheit deducirt? Außerdem ist Wahrheit nichts anderes, als Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht. Dieser Gegenstand kann sowohl etwas Psychisches wie etwas Sachliches seyn. Es kann also die Wahrheit, wenn sie wirklich Prinzip der Logik wäre, nicht die Beziehung der Denkformen auf die Existenzformen involviren, es sey denn, daß aus dem Begriffe derselben eine bestimmte Art des Wahrseyns folgte.

Ueb. verwechselt die Begriffe „Prinzip" und „Objekt". Der Nachweis der Uebereinstimmung von Denken und Seyn ist Gegenstand der Erkenntnißlehre, nicht Prinzip derselben. Sonst müßte das, was eine Wissenschaft beweisen will, ihr Prinzip seyn.

Weiter behauptet Ueb., daß eine Befolgung aller logischen

Gesetze auch die sogenannte materiale Wahrheit sichere. Es wurde schon oben bemerkt, daß seyn System der Logik nur an wenigen Stellen normative Gesetze der Erkenntniß enthält. An Gesetzen der Wahrnehmung fehlt es, wie Ulrici mit Recht bemerkt, gänzlich. Außerdem darf sich auch Ueb. zum Beweise des erkenntnißtheoretischen Charakters der Logik nicht auf sein eigenes System dieser Wissenschaft, in das er eine Reihe erkenntnißtheoretischer Untersuchungen aufgenommen hat, berufen.

Die formale Richtigkeit, heißt es weiter, sichert die materiale Wahrheit, soweit als sie selbst reicht. „Und gerade dieses ist es, was nach der Ansicht, daß die logischen Normen auf dem Prinzip der materialen Wahrheit beruhen, erwartet werden muß, wogegen eben dasselbe mit der entgegengesetzten Ansicht nicht zusammenstimmt, welche die logischen Normen mit Abstraktion von der materialen Wahrheit verstehen will; denn nach der Consequenz dieser Ansicht könnte durch Befolgung der logischen Normen weder partiell (z. B. von den Prämissen bis zum Schlußsatze hin) noch absolut die materiale Wahrheit gesichert werden."

Zunächst darf nicht allgemein gesagt werden, daß die formale Richtigkeit die materiale Wahrheit sichere. Es gilt dies z. B. in Bezug auf die Urtheilsform nicht. Ferner nennt Ueb. fälschlich die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Denkgesetzen formale Richtigkeit, als wenn die Gesetze Formen des Denkens wären. Nur vom Schlusse läßt sich unter der Voraussetzung, daß er als Denkform betrachtet werden kann, behaupten, daß seine formale Richtigkeit die materiale Wahrheit soweit verbürge, als sie selbst reicht.

Steht dieß nun aber mit der gewöhnlichen Logik in Widerspruch? Sie betrachtet den Schluß mit Abstraktion von der Wahrheit der Prämissen. Sie untersucht, was aus gewissen Prämissen folgt und lehrt demnach die Wahrheit gewisser Folgerungen. Man nehme z. B. den ersten Modus der ersten Figur, aaa. Die gewöhnliche Logik lehrt, daß es wahr ist, daß das, was der ganzen Gattung, auch der Art zukommt. Gilt dieß nun etwa nicht von materiell wahren Prämissen? Wenn es aber auch von diesen gilt, so heißt das eben: ein richtiger Schluß aus wahren Prämissen giebt Wahres. Wie kann also die gewöhnliche Logik, indem sie etwas lehrt, was auch auf materiell Wahres seine Anwendung findet, sich mit diesem in Widerspruch setzen?

Ueb. bringt demnach nichts vor, was die Nothwendigkeit der Verschmelzung oder gar der Identifizirung von Logik und Erkenntnißlehre bewiese. Der wesentliche Unterschied, der zwischen der Betrachtung des Gedachten und der Untersuchung, ob

und wie das Denken Erkenntniß erzielen könne, besteht, rechtfertigt die Trennung der Logik von der Erkenntnißlehre.

2) Man hat die Logik ferner als Wissenschaft von den Formen des Denkens bestimmt und sie deßhalb formal genannt.

a) „Die formale Logik", sagt Trendelenburg, „pflegt die Wahrheit als Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande zu erklären. Wenn sich daher die Logik nicht außerhalb der Wahrheit stellen will, gleichsam wie vogelfrei außer dem Gesetze, so verfährt sie in der stillen Voraussetzung einer vorher bestimmten Harmonie zwischen den Formen des Denkens und der Sache."

Drobisch bestreitet, daß die formale Logik eine derartige Definition der Wahrheit aufstelle. Es ist ganz gleichgültig, ob diese Behauptung richtig ist. Wahrheit ist nichts anderes als Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande. Soweit also die formale Logik Wahrheit will, muß sie diese Uebereinstimmung wollen. Eine logische Wahrheit nämlich, die bloß in der Uebereinstimmung der Gedanken unter einander oder des Denkens mit seinen Grundsätzen bestände, giebt es nicht. Man verwechselt zweierlei: Die Bedingungen des Wahrseyns und den Begriff desselben: Von der Uebereinstimmung der Gedanken unter einander und mit den Denkgesetzen hängt das Wahrseyn ab, aber es besteht nicht in dieser Uebereinstimmung.

Steht nun aber die Logik, wenn sie jede Beziehung des Gedachten zur Wirklichkeit aus sich ausschließt, außer der Wahrheit? Wenn sie die Formen des Denkens richtig bestimmt, enthält sie Wahrheit. Sie giebt freilich keine Gewißheit in Betreff der Uebereinstimmung dieser Formen mit der Wirklichkeit. Auch die Botanik untersucht nicht die Realität der Vorstellungen, die wir von den Pflanzen haben; die Mathematik kümmert sich nicht um die Realität ihrer Figuren. Stehen diese Wissenschaften aber deßhalb außer der Wahrheit, oder müssen erkenntnißtheoretische Untersuchungen in sie aufgenommen werden?

Man hat das Gesetz der Identität und des Widerspruchs als Prinzip der formalen Logik aufgestellt. Daß ein Gegenstand das ist, was er ist, und nicht etwas anderes, ist ein Gesetz, das jedem Denken zu Grunde liegt. Wie kann es also Prinzip einer einzelnen Wissenschaft seyn? Ferner kann nichts aus dem Gesetze abgeleitet werden; es folgt dieß aus seinem Inhalte; also ist es kein Prinzip.

Es liegt übrigens die Aufstellung des Gesetzes der Identität als Prinzip der formalen Logik durchaus nicht im Wesen dieser, sondern in Mißverständnissen, die sich an sie angeschlossen haben, begründet.

b) Sind nun aber wirklich nur die Formen des Denkens Gegenstand der Logik?

Sie handelt in der Lehre vom Begriff von der allgemeinen Vorstellung und dem Umfang der Vorstellungen. Daß eine Vorstellung mehreren untergeordneten gemeinsam ist, begründet keine eigenthümliche Denkform. Es müßte sonst das Verhältniß, das eine Vorstellung zu andern hat, ihre Form bestimmen. Desgleichen beziehen sich die Bemerkungen über den Umfang der Vorstellungen auf Verhältnisse, die sie ihrem Inhalte nach zu einander haben. Oder wird etwa die Vorstellung „farbig", wenn sie der Vorstellung „roth" gegenüber als übergeordnet bestimmt wird, nach einer Eigenthümlichkeit ihrer Form von der letztern unterschieden?

Ferner liegt es auf der Hand, daß die Begriffe „disparat, disjunkt, konträr u. s. w." bezeichnen, wie Vorstellungen sich ihrem Inhalte nach zu einander verhalten. Es bezieht sich z. B. die Bestimmung der Farben „schwarz" und „weiß" als konträr entgegengesetzte auf ihren Inhalt.

Die Logik befaßt sich ferner mit der Definition des Begriffes. Er enthält nach der gewöhnlichen Ansicht das Wesen von Vorstellungen. Der Begriff des Wesens bestimmt die Inhaltselemente dieser Vorstellungen nach der Bedeutung, die sie für dieselben haben. Bildet nun etwa der Gedanke, daß Etwas irgend eine Bedeutung für etwas Anderes hat, eine eigenthümliche Denkform?

Die formale Logik pflegt denn auch den Begriff als Summe oder, was so ziemlich auf eins hinauskommt, als Produkt seiner Merkmale zu bestimmen. Mit Recht bekämpft Trendelenburg diese Auffassung. Sie ist schon deßhalb zu verwerfen, weil sie einen bildlichen und somit nichtadäquaten Ausdruck für die Beziehung der Merkmale enthält. Gesetzt aber sie sey zu billigen, so gehört doch diese Beziehung ebensowohl wie die Merkmale selbst zum Inhalte der Vorstellungen.

Es wird nun freilich behauptet, daß den Begriffen Formen zukommen, soweit sich Verhältnisse an ihnen unterscheiden lassen (Drobisch §. 8). Es ist dieß jedoch irrig. Wenn die Vorstellung als solche Denkform ist, so muß dem gegenüber der bestimmte Gedanke, den sie enthält, als Inhalt gefaßt werden. Es kann nun natürlich an diesem Inhalte von Neuem Form und Inhalt unterschieden werden. Aber ein Verhältniß zwischen Vorstellungselementen ist keine Form des Vorgestellten. Wurzel und Blätter sind Elemente der Vorstellung „Baum". Ist aber das Verhältniß, das zwischen beiden besteht, die Form der Vorstellung? Es leuchtet ferner von selbst ein, daß auch das Verhältniß, in dem die Vorstellung „Baum" etwa zu andern Vorstellungen steht, ihre Form nicht bestimmen kann.

Darf ferner in eine Logik, welche die Formen des Denkens betrachten will, die gewöhnliche Lehre vom Urtheil aufgenommen werden? Kann etwa die Verschiedenheit der Quantität verschiedene Urtheilsformen begründen? Hat das besondere Urtheil eine andere Form als das singulare? Es müßte dann eine Denkform dadurch eine andere werden, daß sie mehrmals angewandt wird. Denn das „einige" bezeichnet nur, daß mehrere Urtheile von bestimmtem Inhalt gefällt werden.

Gesetzt ferner der Schluß könne als Denkform angesehen werden, so stützt sich doch die Lehre vom Schluß auf Betrachtung des Inhalts der Prämissen. Oder ist etwa die Quantität eine Form des Gedachten? Ferner können, abgesehen hiervon, die sogenannten Modi des Schließens nicht als verschiedene Denkformen bestimmt werden. Man nehme z. B. die bereits oben angeführten Modi der ersten Figur aaa und aii. Es wird in beiden auf dieselbe Weise geschlossen. Könnte der Inhalt dessen, was unter den Mittelbegriff subsumirt wird, eine eigne Schlußform bilden, so gäbe es deren unendlich viele. Also auch die Lehre vom Schluß, „der Stolz der formalen Logik", muß aus derselben mindestens zum größten Theile ausgeschlossen werden.

Ferner können die sogenannten Denkgesetze nicht als Denkformen bezeichnet werden. Es fällt Niemandem ein, das Gesetz der Gravitation als eine Form derselben zu bestimmen. Warum sollte es beim Denken anders seyn?

Die formale Logik betrachtet neben den elementaren auch die methodischen Denkformen. Als eine solche wird zunächst die Erklärung angeführt. Sie besteht nach Drobisch in einem Urtheil, „dessen Subject der klar zu machende Begriff, und dessen Prädicat die Bestimmungen enthält, die von ihm zu bejahen oder zu verneinen sind" (§. 115). Es wird also durch den Begriff der Erklärung der Inhalt des Prädikates bestimmt. Daß aber ein Urtheil von bestimmtem Inhalte keine eigenthümliche Denkform enthalten kann, liegt auf der Hand.

Wenn ferner das Eintheilen eine solche involvirte, so würde dieselbe nach dem Inhalte der vorgestellten Handlung bestimmt. Es müßte demnach jeder verschiedenen Handlung eine eigne Denkform entsprechen.

Der Beweis besteht nach Drobisch aus einem oder mehreren Schlüssen (§. 129). Besteht er aus einem Schluß, so kann er sich von demselben als Denkform nicht unterscheiden. Sollte aber die Verbindung mehrerer Schlüsse eine eigenthümliche Denkform begründen können, so müßte die Wiederholung derselben Form eine andere ergeben.

Es dürfte überflüssig seyn, dem Gesagten Weiteres hinzuzufügen. Es wird nämlich hinlänglich bewiesen seyn, daß die

gewöhnliche formale Logik zu verwerfen ist. Ihr Fehler ist im Allgemeinen ein doppelter: 1) Sie abstrahirt nicht, wie sie vorgiebt, vom Inhalte des Gedachten. 2) Sie macht über diesen Inhalt nur vereinzelte, abgerissene Bemerkungen, die durchaus nicht als erschöpfende Behandlung des Denkens angesehen werden können. Sie betrachtet nämlich nur das, was den Schein einer Denkform erweckt.

Als formale Logik wird jedoch auch eine wesentlich andere Auffassung dieser Wissenschaft bezeichnet. Ueber diese und die metaphysische Logik wird im folgenden Artikel die Rede seyn.

Zur gefälligen Kenntnißnahme.

Herr E. von Hartmann hat mir (im 6ten Bande der Bergmann'schen Philosophischen Monatshefte, der mir durch Zufall erst kürzlich zu Händen gekommen) die Ehre erwiesen, meine Begriffsbestimmung oder vielmehr meine Berichtigung des naturwissenschaftlichen Atombegriffs — denn dem naturwissenschaftlich erwiesenen Atomismus gegenüber kann nur von einer solchen Berichtigung die Rede seyn, — einer eingehenden Kritik zu würdigen, die auf eine principielle Widerlegung meiner Sätze hinausläuft. Ich erkläre vorläufig, daß diese Widerlegung theils auf durchgreifenden Mißverständnissen meiner Sätze, theils auf Widersprüchen gegen naturwissenschaftlich festgestellte Thatsachen und Gesetze, theils auf unzulässiger Auslegung und Verwendung derselben beruht. Den Beweis dieser Behauptung werde ich liefern, wenn ich eine größere wissenschaftliche Arbeit, mit der ich beschäftigt bin und die keine Unterbrechung duldet, vollendet haben werde.

H. Ulrici.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Methodologie der Seelenlehre *).

Von

A. Horwicz.

Bekanntlich hat unter allen Wissenschaften am Meisten die Psychologie es nöthig, ihre Möglichkeit, ihren Nutzen und ihre Erfolge, Vorurtheilen gegenüber, nachzuweisen. Das, indeß soll uns hier, in einer Fachzeitschrift, nicht weiter aufhalten. Unter solchen Vorurtheilen befindet sich aber eins, welches zwar nicht in wissenschaftlicher oder quasiwissenschaftlicher Weise ausgesprochen zu werden pflegt, desto mehr aber die Geister unseres, allen philosophischen Disciplinen so sehr abgewandten, Zeitalters gefangen nimmt. Das Vorurtheil nämlich, daß die Psychologie nicht mehr zu lehren vermöge, als der gesunde Menschenverstand (gemeine Lebenserfahrung) schon von Hause aus weiß. Allerdings ein verführerisches Vorurtheil. Denn Alles, was sich auf unser Vorstellen, Denken, Fühlen, Begehren bezieht, scheint ja so vollkommen bekannt, eine Wissenschaft davon etwas so Leichtes, Selbstverständliches zu seyn, daß es eben keine Wissenschaft mehr, sondern ein angebornes Gemeingut jedes denkenden Wesens bilebet. Eine Seele, oder was man so nennt, hat Jeder und was darin vorgeht, kann am Ende für ihn selber kein so großes Geheimniß seyn. Ja schließlich hat auch Jeder ein paar Augen, und kann eine Fliege oder Raupe ebenso gut sehen als der Entomologe, es fragt sich nur, ob er es mit derselben Ausdauer und mit demselben methodisch geleiteten Fleiße thut.

---

*) Diese Untersuchungen sollten ursprünglich Prolegomena eines größeren psychologischen Werkes bilden, welches unter dem Titel „Psychologische Analysen" im Pfefferschen Verlage zu Halle erscheint. Um den Umfang des Werks nicht zu stark zu vermehren, und den Leser, der nicht gerade Philosoph von Fach ist, durch zu lange Einleitungen zu ermüden, erschien es angemessener, den mothodologischen Theil in einer Fachzeitschrift zu veröffentlichen.

Ein Körnchen Wahrheit liegt diesem Einwande übrigens doch zum Grunde. Es ist richtig, daß wir vermöge des Selbstbewußtseyns in unsre eigne Seele so hell, so scharf und so deutlich hineinsehen wie in kein andres Ding. Das Wissen von uns selbst ist dadurch von Hause aus das Unmittelbarste, Gewisseste. Von unsrem Selbst haben wir allerdings unmittelbare und unzweifelhafte Kenntniß, während wir von den Dingen außer uns erst durch das Medium unsrer Sinne eine abgeleitete und keineswegs ganz zweifellose Kenntniß erhalten. Das ist der große Vorzug, dessen die Psychologie in der That sich vor allen andern Wissenschaften rühmen darf, daß sie in der glücklichen Lage ist, bei weitem das unmittelbarste, schärfste und sicherste Erkenntniß-Mittel anzuwenden.

Aber folgt nun daraus, daß wir nicht nöthig haben, dieses vollkommnere Erkenntnißmittel zu fleißiger und nachhaltiger Forschung zu benutzen? Wenn wir plötzlich ein Fernrohr erhielten, welches uns die fernsten Weltkörper so deutlich wie unsre eigne Erde zeigte, würden unsre Astronomen dann anfangen die Hände in den Schoß zu legen; im Gegentheil sie würden sich noch ungleich eifriger rühren. Weil die Erkennung unsrer Seelen-Processe von Hause aus leichter und sichrer von Statten geht, deshalb die Ausbeutung derselben zu wissenschaftlichen Forschungen für überflüssig zu erklären, das ist so klug und so gewissenhaft als wenn der Mann im Evangelium, dem zehn Pfund anvertraut wurden, sie in die Erde vergrübe und dächte, es ist auch so schon genug.

Es kommt aber hinzu, daß die Erforschung unsrer seelischen Processe Nachtheilen und Schwierigkeiten unterworfen ist, welche die Vortheile des vollkommneren Beobachtungsmittels völlig, wo nicht noch mehr als aufwiegen, und welche die allersorgfältigste Ausbeutung dieser Vortheile nothwendig machen, um die Psychologie in den Stand zu setzen mit den übr en Wissenschaften auch nur einigermaßen zu wetteifern. Erst ie mühsame, vorsichtige und äußerst subtile Umgehung und Ue r-windung dieser Nachtheile und Schwierigkeiten, die wir im F l-

genden etwas näher betrachten, setzt den Psychologen in den Stand, der Seele und ihren Processen Kenntnisse abzulauschen, von denen die gemeine Lebens-Erfahrung und der gesunde Menschen-Verstand der Laien sich wahrlich nichts träumen lassen. Es giebt hier Gesetze zu registriren nicht minder zuverlässig wie, daß zweimal zwei gleich vier ist, nicht minder weittragend wie diejenigen der Gravitation, und nicht minder überraschend wie Cellular-Physiologie, Darwinsche Arten-Umwandlung oder Spectral-Analyse.

2. Von den Nachtheilen und Schwierigkeiten der psychologischen Erkenntniß.

Unter den Nachtheilen verstehen wir hier diejenigen Hindernisse, welche das zu erkennende Objekt, die Seele oder was man so nennt, der Erforschung entgegenstellt, während wir als Schwierigkeiten diejenigen Hindernisse bezeichnen, welche in der Person des Erforschenden die fruchtbare und erfolgreiche Beobachtung der Seelen-Processe erschweren. Wir handeln zunächst von den ersteren.

Die Seele erscheint uns als ein einfaches, von sich selbst wissendes Wesen, und sonach scheint sie ein der Erkenntniß sich leicht darbietendes Objekt zu seyn. Aber trotzdem ist sie doch auch wieder sehr verwickelt und beherbergt eine unzählige Menge von einzelnen Hergängen und Processen, die eine fast unendliche Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit aufweisen. Selbst das was ganz einfach erscheint, wie die Vorstellung eines Tisches u. dergl., ist eine Combination sehr zahlreicher einzelner Elemente, und was ganz gleichartig aussieht, zeigt sich doch immer sehr verschieden. So ist die Seele wunderbarer Weise fast das einfachste und doch zugleich das complicirteste aller Dinge.

Aber gleichzeitig ist die Seele das aller veränderlichste Wesen von der Welt. Jedes andre Ding beharrt in seinem einmal angenommenen Zustande kürzere oder längere Zeit, man kann es in demselben doch wenigstens einigermaßen fixiren, die Seele niemals. Die Seele ist ein beständiges Kommen und

Gehen von Gedanken, Gefühlen, Trieben, und niemals ist der Zustand eines Augenblicks derselbe wie er zuvor war oder nachher seyn wird. Selbst das was wir als ruhende Seelenzustände zu betrachten gewohnt sind, z. B. eine länger andauernde Gefühlsstimmung, ist keineswegs etwas stationäres, sondern das herrschende Gefühl hat sich in jedem Augenblick gegen eine Unzahl fortwährend andrängender andrer Vorstellungen zu behaupten, und das gelingt ihm in jedem Augenblick in verschiedenem Grade.

Dazu kommt drittens, daß die Seele ein ganz eigenartiges, mit Nichts anderem vergleichbares Wesen ist. Die seelischen Processe sind mit den Sinnen nicht wahrnehmbar und durch Nichts erkennbar als durch sich selbst. Es fehlt daher an jeder Möglichkeit, sie mit andern Dingen oder Processen zu vergleichen. Es fehlt aber eben deshalb auch an jeder Möglichkeit sie zu messen, zu wägen, zu schätzen, oder überhaupt irgend eine objektive Gradbestimmung zu treffen. Und damit fehlen allerdings einige der wichtigeren Hülfsmitel, welche in andern naturwissenschaftlichen Zweigen so kostbare Dienste geleistet haben.

Man sieht hieraus, daß die Seele ein für die wissenschaftliche Erforschung in der That höchst ungünstiges Objekt ist, ja daß ihre genauere Erforschung schlechterdings unmöglich wäre, wenn wir nicht an der Evidenz des Selbstbewußtseyns andrerseits ein so vorzügliches Mittel klarer, schneller und überzeugender Beobachtung hätten, ein Beobachtungsmittel, welches uns bei gewissenhafter und umsichtiger Anwendung allerdings in den Stand setzt, diese Nachtheile bis zu einem gewissen Grade zu umgehen. Aber auch dieses Beobachtungsmittel unterliegt wiederum einigen höchst bedenklichen Schwierigkeiten, welche seine Anwendung oft fast unmöglich und seine Ergebnisse oft höchst fehlerhaft und unzuverlässig machen.

Die Hauptschwierigkeit ist, daß das erforschende Su[...]jekt und das zu erforschende Objekt ein und dassel[...]be Ding ist. Das ist nun zwar nicht ganz so schlimm [...] der Versuch Münchhausens, sich am eignen Schopf aus de[...]

Sumpf zu ziehen; denn die Seele hat in der That die Fähigkeit, sich als Objekt sich selbst als Subjekt gegenüberzustellen, sich gleichsam für einen Moment in zwei Hälften, eine erkennende und eine erkannte, zu zerlegen. Aber immer muß diese Doppelheit das Beobachtungsgeschäft nicht wenig erschweren, und das zeigt sich namentlich in folgenden Umständen.

Zunächst leben wir in einer fast ununterbrochenen Folge von Gefühlen, Zwecken und Interessen. Jedes derselben aber nimmt in dem betreffenden Zeitmoment die ganze Kraft der Seele so in Anspruch, daß dieselbe neben dem gerade herrschenden Gefühl u. s. w. gar keines andern Gedankens fähig ist, so daß man gar nicht einmal leicht den Gedanken fassen kann und noch schwerer dazu kommt ihn auszuführen, den eignen Seelenzustand zu beobachten. Es muß also schon Jemand mit einer ziemlichen Energie des Vorsatzes den Beschluß sich zu beobachten fassen, und ihn seinen Gefühlen ꝛc. gegenüber aufrecht zu erhalten verstehen. Wenn dies nun aber auch geschehen ist, so verlaufen doch alle Seelenerscheinungen mit so ungeheuerer Schnelligkeit, daß der Vorgang, den wir zu beobachten uns vorgesetzt, schon vorbei seyn kann, ehe wir unsern Vorsatz auszuführen angefangen hatten. So ergeht es dem angehenden Psychologen nur allzuoft wie dem Kranken am Teiche Bethesda, der immer den glücklichen Zeitpunkt verpaßte. Das Schlimmste aber ist, daß wenn wir ja einmal die Gelegenheit beim Schopfe ergreifen und unsre Aufmerksamkeit rechtzeitig auf den zu beobachtenden Seelenvorgang gelenkt hatten, dieser eben durch die Thätigkeit der Selbstbeobachtung gestört und ein andrer geworden ist.

In diesen sehr ernstlichen Schwierigkeiten liegt der Grund, weshalb die gemeine Selbst- und Menschen-Kenntniß den Anforderungen einer wissenschaftlichen Beobachtung durchaus nicht genügen kann. Man sieht alles durcheinander, Nichts gründlich, Nichts am rechten Ort und zu rechter Zeit. Diese Alltags-Erfahrung, die für das gewöhnliche Leben so unentbehrlich ist, und dem Psychologen, der zu sichten versteht, auch manches

schätzbare Material darbietet, wird sobald sie den Anspruch erhebt, wahre Seelenkenntniß zu seyn, überaus schädlich und mahnt an die socratische Warnung, daß nichts schlimmer sey als Unwissenheit, die sich für Wissen hält. Eine gute psychologische Beobachtung ist nicht Jedermanns Sache und überhaupt nicht jeder Zeit ausführbar. Man darf eigentlich kaum mit der vorgefaßten Absicht, zu beobachten, daran gehen. Wer dem Spiele von Kindern zusehen will, darf sich von dieser Absicht nichts merken lassen, sonst fangen die Kleinen bald an, für ihn statt für sich zu spielen. Aehnlich muß auch die Beobachtung unsrer Seelenzustände mehr Sache der Stimmung, der Neigung, der Gewohnheit als der ausdrücklichen Absicht seyn. In ruhiger beschaulicher Stimmung (aber nicht im Zustande gleichgiltiger Langeweile, sondern) erfüllt mit jenem allgemeinen, jedes besondern Zweckes entbehrenden Interesse für Alles mögliche muß man beobachten, nicht dies und jenes, was man etwa gerade braucht, sondern Alles was gerade vorfällt, und das so Gewonnene muß man aufbewahren und durch Vergleichung mit seiner Erfahrung im Leben, Kunst oder Wissenschaft u. dergl. berichtigen. Die Gewohnheit des Beobachtens vermag hier sehr viel, so daß man schließlich auch von allem, was man thut und treibt und erlebt und sogar von aufgeregteren Zuständen des Affekts, der Leidenschaft oder des thätigen Interesses, sey es unmittelbar sey es durch nachfolgende Erinnerung, mehr oder minder werthvolle Beiträge zurückbehält.

Aber angenommen, man besäße nun, sey es durch Anlage sey es durch Uebung, ein möglichst vollkommenes Betrachtertalent, so sind damit die Schwierigkeiten psychologischer Forschung noch lange nicht erschöpft, ja noch nicht einmal die wichtigsten. Diese beruhen auf der großen Cultur-Entwicklung, welche die Menschheit erreicht, und auf der großen Schnelligkeit mit der sich in Folge dessen die aller complicirtesten Vorgänge in uns vollziehen. Ein Anfänger im Klavierspiel sieht je Note und bildet sie auf dem Instrumente mühsam nach. D Meister übersieht die ganze Passage, einen Lauf von 20 — 3

Noten durch mehrere Octaven auf und ab mit einem Blick und spielt ihn im Nu herunter. Der Anfänger weiß bei jeder Note genau mit welchem Fingersatze er spielt, der nur irgend fertige Spieler weiß dies nicht mehr, wenn er es sagen soll, muß er sich erst darauf besinnen. Aehnlich, nur viel complicirter, ist es mit unserm Seelenleben. Dasselbe ist ein fortwährendes Addiren unzählig kleiner Elemente. Es geht Nichts ganz verloren, jede auch die unbedeutendste Vorstellung vermehrt fortwährend den ungeheuern Vorrath, und dieser Vorrath wird dadurch fortwährend ein anderer. Der Begriff des Schafes ist z. B. für ein Kind, welches zwei oder drei Schafe gesehen, ein ganz anderer als für den Erwachsenen, der tausende gesehen, oder gar für den Naturforscher, der alle Spielarten und Varietäten studiert, oder für den Landwirth, der seines Interesses halber Schafzucht treibt. So summiren sich in der scheinbar so einfachen Vorstellung Schaf nicht nur alle einzelnen Vorstellungen von besonderen Schafen, die wir gesehen, es summiren sich auch gleichzeitig alle damit jemals verbunden gewesenen Gefühle, Zwecke, Interessen; so für den Forscher die Idee des litterarischen Ruhmes, den er auf diesem Felde vielleicht erstrebt oder erreicht hat, für den Züchter die Gewinne oder Verluste, die er damit gehabt. Und diese ganze ungeheure Summe sind wir weit entfernt als ein solche zu erkennen, sondern wir bewegen sie fortwährend als ein einfaches Element mit der größten Leichtigkeit hin und her. Aehnlich ist es mit unsern scheinbar einfachen Gefühlen: z. B. das Gefühl der Zuneigung, die ich für eine gewisse Person hege, ist die Summe aller der einzelnen Eindrücke, welche ich aus den verschiedenen Begegnungen mit derselben erhalten habe. Und diese schon so sehr zusammengesetzten Summen bilden nur die einfachen Momente unsres Seelenlebens. Diese setzen wir erst noch zusammen zu größeren Gruppen, Vorstellungs-Einheiten, Reihenvorstellungen, Gefühlsstimmungen, Neigungen, Maximen, Gewohnheiten, und mit diesen Seelenprocessen zweiter Potenz wiederum operiren wir bei unseren Denk- und Willensprocessen ungefähr mit eben solcher Geläufigkeit und Fertigkeit wie wir aus Lauten Worte und Sätze bil-

den. Wir können uns heute wohl kaum noch die Schwierigkeiten denken, die es für einen Menschen, der vollkommen fertig sprechen kann, haben müßte, wenn er ohne Unterricht aus seinem Sprechen die einfachsten Lautformen sich aufsuchen müßte. In einer ganz ähnlichen Lage befindet sich die Psychologie, der die Aufgabe zufällt, aus unseren so doppelt und dreifach complicirten Seelen-Processen die einfachen Wurzeln und Grund-Kräfte der Seele aufzufinden, um aus ihnen die wirklichen Seelen-Erscheinungen abzuleiten. Diese Schwierigkeit ist so groß, daß ihr gegenüber sich sogar das Selbstbewußtseyn, das Hauptwerkzeug des Psychologen, großentheils unbrauchbar erweist. Denn eben wegen der Länge der zurückgelegten Entwicklung und wegen der vollkommenen Verschmelzung ihrer einzelnen Momente zu neuen Einheiten geschieht es, daß unser Bewußtseyn uns über die ersten und einfachsten Momente so gut wie gar nichts zu sagen weiß. Da müssen wir auf Säuglinge und Thiere zurückgehen, um an ihnen diese einfachsten Elemente zu studieren; aber hier läßt uns dann eben unser Hauptwerkzeug im Stich, und nur auf großen Umwegen und mittelst gewagter Schlüsse können wir bisweilen darüber Combinationen machen, wie es in den Seelen beider aussehen mag.

Dazu kommt noch eine letzte Schwierigkeit, die man aber keineswegs für die geringste halten darf. Und die besteht gerade in dieser so allgemein verbreiteten Meinung, daß man es mit ganz bekannten Dingen zu thun habe. Es scheint nun zwar für den Forscher leicht zu seyn, diese Meinung, sobald er sich einmal von ihrer Irrigkeit überzeugt hat, ein für allemal fortzuwerfen. Aber das ist leichter gewollt wie gethan. Die aus der allgemeinen Lebenserfahrung entnommenen Anschauungen und Meinungen haben sich durch die Länge der Zeit mit der ganzen Vorstellungsweise so innig verwebt, sie bilden einen so tief eingewachsenen Theil unseres ganzen Denkens, daß man sich unversehens immer wieder von denselben beeinflußt sieht, so v[…] Mühe man auch darauf verwendet, seine Untersuchungen völ[…] voraussetzungslos und unbefangen zu betreiben. Denn un[…]

ganzes Denken bewegt sich fast nothwendig in den überlieferten Begriffen, die in unserm Falle ebenso viele psychologische Voraussetzungen sind. Da ist es denn kein Wunder, daß auch dem redlichsten Forscher allerlei Erschleichungen und Fehlbeobachtungen mit unterlaufen; und so ist es den Psychologen sehr oft passirt, daß sie Unbekanntes für Bekanntes, Veränderliches für Festes, Zusammengesetztes für Einfaches genommen haben, und daß die Lösung der Aufgabe, den organischen Zusammenhang der verschiedenen Seelen-Erscheinungen unter einander darzulegen, immer noch nicht in irgend einem wünschenswerthen Grade gelungen ist.

3. Von den Methoden im Allgemeinen.

Einer der sieben Weisen warnt: „Bei allem was du thust, bedenke das Ende." Gewiß eine treffliche Regel für jede Art praktischen Thuns. Für die Wissenschaft aber ist noch wichtiger, den Anfang zu bedenken, d. h. von welchem Punkte man ausgehen, und welches Verfahren man beobachten soll. Für die Psychologie muß die Ermittelung der richtigen Methode um so wesentlicher seyn, je größer die Schwierigkeiten sind, welche sich, wie wir sahen, der Erforschung ihrer Aufgaben entgegenstellen. Zwei Haupt- und Grund-Richtungen sind es nun, welche bei Bestimmung einer wissenschaftlichen Methode in Frage kommen: 1) Die Deduktion (auch synthetische, progressive Methode genannt), welche von allgemeinen, von Hause aus feststehenden Principien zum Besonderen zu gelangen sucht. 2) Induktion (auch analytische, regressive Methode), die von dem aus der Erfahrung geschöpften Besondern, rückwärts auf das Allgemeine schließt. Dies sind scheinbar ganz entgegengesetzte Verfahrungsweisen, in Wahrheit aber sind sie von jeher und in allen Wissenschaften verbunden gewesen, und diese ihre Verbindung ist eine so nothwendige, daß die Vernachlässigung der einen unfehlbar die andre unfruchtbar und trügerisch macht. So aprioristisch ist keine Philosophie, auch die abstruseste Speculation nicht, daß sie nicht einen großen Theil ihres Inhalts der

Erfahrung zu verdanken hätte. Nur ist sich die sogenannte reine Speculation dieser ihrer Erkenntnißquelle nicht deutlich bewußt, und giebt sich deshalb den Anschein, Alles dem Allgemeinen Princip zu verdanken, wodurch dann jenes gegenseitige Accommodiren von Princip und Erfahrung entsteht, welches beide verderbt und die Achillesferse aller Systeme bildet. Mit Recht wird daher neuerdings immer dringender die Forderung ausgesprochen, daß die Erfahrung als selbständiger Faktor in die Speculation eingeführt werden müsse, wenn gleich es nicht leicht zu sagen ist, wie das zu machen sey.

Andererseits ist auch keine Wissenschaft so bloß empirisch, daß sie nicht gewisse allgemeine Prinpcipien wie: Ursache, Zeit, Raum, Kraft, Stoff, Leben u. dergl. ausdrücklich oder stillschweigend voraussetzen müßte. Die reine Induktion ist die Methode des natürlichen Denkens. Völlig voraussetzungslos kommt sie daher nur zur Anwendung vor aller Kultur im reinen Naturzustande des Kindes oder des Wilden. Ein solches steuerloses Verarbeiten der Erfahrung ist keine Wissenschaft. Die Erfahrung ist unter solchen Bedingungen nicht belehrend, sondern verirrend. Was wir heutzutage Erfahrungswissenschaft nennen, ist etwas ganz anderes als ein rohes Erfahrungs-Aggregat, ist vielmehr ein in hohem Grade verfeinertes, raffinirtes und filtrirtes Erfahrungs-Destillat. Die Möglichkeit aber, die überwältigende Fülle der gegebenen Thatsachen übersichtlich zu ordnen und so als Material zum Aufbau der Wissenschaft zu beherrschen, liegt in allgemeinen Principien und leitenden Grundsätzen, die vorhanden seyn müssen, ehe man an den Aufbau auch nur einer Theorie denken kann. Es ist in dieser Hinsicht gleichgiltig, woher diese vorauszusetzenden Principien oder Begriffe stammen, ob selbst wieder aus der Erfahrung oder anderswoher: für den Physiker z. B. bleibt der Begriff der Ursache und der Satz des zureichenden Grundes etwas Aprioristisch[illegible], auch wenn Locke darin Recht haben sollte, daß Beides nur [illegible] der Erfahrung abstrahirt sey.

Es kann sich also bei der Bestimmung der Methode [illegible]

eine specielle Wissenschaft natürlich nicht darum handeln, zwischen Induktion und Deduktion zu wählen, da es sich von selbst versteht, daß beide verbunden angewandt werden müssen, sondern nur darum, eine solche Verbindung beider ausfindig zu machen, wie sie gerade für diese Wissenschaft zweckmäßig erscheint. Betrachten wir daher zunächst die hauptsächlichsten Formen, in denen Induktion und Deduktion in den Wissenschaften verbunden vorkommen.

Wir nennen ein wissenschaftliches Verfahren induktiv oder analytisch, wenn darin der Fortgang vom Besondern zum Allgemeinen vorherrscht, wenn also zunächst der Erfahrungsstoff gesammelt, jedes Gegebene geprüft und sodann nach gewissen Gesichtspunkten geordnet wird, bis es gelingt hierauf ein einheitliches Lehr-Gebäude zu errichten, unbeschadet dessen, daß wir die Gesichtspunkte, nach denen wir sammeln prüfen und ordnen, schon vorher zur Hand haben und bei der Analyse deduktiv verwenden müssen. Und ebenso nennen wir ein Verfahren deduktiv oder synthetisch, wenn es von einem obersten Grundsatz ausgehend alles thatsächlich Gegebene unter demselben zu einem einheitlichen, organisch nothwendigen System geordnet nachweist, wenn gleich hierbei die ganze Mannichfaltigkeit der Thatsachen nothwendig aus der Erfahrung genommen werden muß.

Wenn unsre obige Bemerkung richtig ist, daß die Induktion die Methode des ursprünglichen (originalen) Denkens ist, so wird es wohl ebenso richtig seyn, die Deduktion als die Methode der Darstellung zu bezeichnen. Wer eine neue Wahrheit sucht, kann nur induktiv verfahren, wer die fertigen Resultate vortragen will, thut am Besten, sich der Synthese zu bedienen. Da nun die Wissenschaften niemals in der Lage sind, weder als ganz fertig nur einfach vorgetragen, noch als noch nicht vorhandene mit einem Schlage begründet zu werden, so leuchtet ein, daß auch die beiden so gemischten Methoden fortwährend Hand in Hand gehen müssen. Von diesem Gesichtspunkt aus nennen wir die auf das Erfor-

schen einer neuen Wahrheit gerichtete Induktion heuristisch, die Darstellung einer gefundenen Wahrheit und die Ableitung und Erklärung der Thatsachen aus ihr durch Definition und Eintheilung constructiv.

Ganz ähnlich wie Heurese und Construktion verhalten sich Hypothese und Theorie. Wie im Ganzen der Wissenschaft die erweiternde Forschung und die reproducirende Verarbeitung des Bekannten, folgeweise heuristische und construktive Methode einander abwechseln und ergänzen müssen, so müssen auch bei einer einzelnen neuen Untersuchung Analyse und Synthese einander in die Hände arbeiten. Wenn es sich nämlich um die Begründung neuer Wahrheiten handelt, so zeigt sich sowohl die Induktion für sich als auch die Deduktion für sich ungenügend; jene liefert nur eine Vermuthung, diese eine unmotivirte Theorie. Durch die heuristische Induktion wird die Hypothese gefunden, sie erhält durch dieselbe die Legitimation eines wissenschaftlich berechtigten Ursprungs, während die construktive Deduktion sie von dem Werthe einer wenn auch berechtigten Vermuthung zu dem vollen Range einer wissenschaftlichen Theorie erhebt. Wie Beides geschieht, ist Jedem der irgend eine Wissenschaft treibt, bekannt genug. Zunächst wird der vorhandene Vorrath von Thatsachen, nachdem er soweit wie möglich (durch das Experiment) bereichert worden, gesammelt, geprüft, geordnet. Um aus diesem Aggregat von Thatsachen eine Theorie zu bilden, ist die Anwendung jener allgemeinen Grundbegriffe, Ursache, Kraft, Stoff, Raum, Zeit ꝛc. nöthig. Hier tritt das Verfahren der Ausschließung ein, indem man fragt, welche Möglichkeiten im bestimmten Falle vorliegen, diese nach einander prüft, und diejenige, gegen welche sich Gründe erheben, ausschließt. Diejenigen Möglichkeiten, gegen welche sich von vorn herein keine logischen oder sachlichen Widersprüche zeigen, sind als Hypothesen wahrscheinlich gemacht. Die Wahrscheinlichkeit ist um so größer: a) je sichrer die Vollständigkeit der Aufzählung der möglichen Fälle erwiesen war, b) je weniger Möglichkeiten bei dem Aus-

schließungsverfahren übrig blieben. Man könnte zweifeln ob nothwendig die Induktion immer nur hypothetische Wahrheit liefere, ob sie niemals zum vollen Beweis ausreichend sey. Es läßt sich denken, daß in einem gegebenen Falle die Vollständigkeit der Aufzählung der Möglichkeiten so evident, die Ausschließung aller übrigen bis auf Eine so sicher geschehe, daß hierdurch allein schon diese erwiesen sey. Einmal aber wird dies doch immer nur ein seltner Fall seyn; und bei der Möglichkeit menschlichen Irrens und der großen Zahl der Glieder der induktiven Schlußkette die Besorgniß irgend eines Fehlers doch nie ganz ausgeschlossen bleiben. Zweitens aber muß der Induktion gerade dasjenige fehlen, was nur die Deduktion zu liefern vermag und das ist viel. Volle unzweifelhafte Wahrheit und Gewißheit kann nur der innige Zusammenhang mit dem Ganzen der Wissenschaft geben. Es ist daher gleichgültig, ob die Analysis Hypothesen oder Thesen liefert, sie liefert jedenfalls nur einzelne Sätze, deren Giltigkeit problematisch bleibt, bis sie durch ihre Einordnung in das Ganze sich fähig erweisen, Licht und Zusammenhang über Dunkles und Zerstreutes zu bringen, und als tüchtiger Baustein das Gebäude mit zu stützen und zu tragen. Diese doppelte Probe auf das induktive Exempel kann nur auf deduktivem Wege gemacht werden; und zwar erstlich durch die Bildung einer Theorie. Die gefundene Hypothese oder These wird zum Princip erhoben und aus ihr die Mannichfaltigkeit der gegebenen Thatsachen zu erklären und abzuleiten gesucht; gelingt dies auf leichte, ungezwungene, den Thatsachen nicht widersprechende Weise, so ist die Hypothese zum Range einer Theorie befördert, die um so überzeugender ist, je einfacher und schlagender sie die Erscheinungen erklärt. Es erfolgt dann zweitens die Einreihung der Theorie ins System (oder zunächst in einen Theil desselben), wobei man von einem höheren Gesichtspunkte ausgehend untersucht, inwiefern die Theorie diesem sich leicht und ungezwungen unterordnet und inwiefern sie sich zu den übrigen

bekannten Gliedern in ein ungezwungenes, einander gegenseitig stützendes und erklärendes Wechsel-Verhältniß stellt.

Auf diesem für den erweiternden Fortbau der Wissenschaft ungemein wichtigen Proceß der Hypothesen- und Theorien-Bildung beruhen als Combinationen höherer Ordnung die Begriffe der dialektischen, kritischen und historischen Methode. Die Kritik ist die Grundlage der beiden andern und überhaupt jedes sichern wissenschaftlichen Verfahrens, und ist eigentlich Nichts weiter als eine vorsichtige und sorgfältig prüfende Wiederholung einer wissenlchaftlichen Procedur, ein Nachrechnen des Exempels. Die Kritik ist die Wiederholung des induktiven Verfahrens auf einer höheren Ordnung und in größerem Maßstabe, indem immer das Ganze der Wissenschaft dabei im Auge behalten wird. Die Dialektik dagegen ist ebenso eine Wiederholung der theorieenbildenden Construktion. Es werden Theorien und Theorien-Complexe zu ihren Consequenzen entwickelt und an denselben wo möglich zerrieben und zu Grunde gerichtet. Dasjenige was aus dem Kreuz-Verhör einer scharfsinnigen und wohlgeschulten Dialektik unversehrt hervorgegangen, darf dann mit Recht als echt feuerbeständig betrachtet werden. Die historische Behandlung ist eine doppelte, sie betrachtet entweder die Entwicklung der Wissenschaft (historisch kritisch) oder die Entwicklung des Gegenstandes (historisch genetisch), z. B. für die Physiologie würde die Geschichte der Physiologie oder eines einzelnen Problems der ersteren, die Embryologie der letzteren Seite entsprechen. Die historisch-kritische Behandlung hat außer dem allgemeinen geschichtlichen Interesse das besondere direkte Interesse, daß sie eine Kritik und Dialektik der Methoden enthält und zur Auffindung besserer resp. zur Vervollkommnung früherer Methoden führt; die historisch-genetische Behandlung dagegen erweitert unsre Kenntniß des Gegenstandes direkt, sie ist eine Induktion, deren einzelne Gl[illegible]der nicht gleichzeitig nebeneinander liegen, sondern auf und a[illegible]einander folgen. Eine Darlegung, welche an einem Gewor[illegible]nen, Entwickelten und Zusammengesetzten die Art und Fol[illegible]

seines Werdens seiner Entwicklung und die einfachen Elemente seiner Zusammensetzung und Complication lehrt, nennt man genetische Construktion. Im Gegensatz dazu nennt man eine dogmatische Construktion diejenige, welche mit Weglassung oder nach Absolvirung induktiver, dialektischer, kritischer und historischer Untersuchungen den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft in der Form eines festgegliederten deduktiven Systems vor Augen stellt. Es ist klar, daß die dogmatische Construktion nur berechtigt ist, wenn sie auf den Resultaten der vorgenannten Methoden beruht, und man verdammt unter der Bezeichnung als „Dogmatismus" mit Recht jeden voreiligen Versuch einer abschließenden systematischen Darstellung. Wenn die dogmatische Construktion das letzte, reifste, eigentlich nur ideale Ziel wissenschaftlichen Fortschrittes ist, so bildet als Gegensatz und Anfangspol der Entwicklung dasjenige was man descriptive Methode nennt, die erste, saure, unentwickelte Frucht des jugendlichen Baumes der Wissenschaft. Die reine, völlig deutungslose Beschreibung ist jenes rohe Erfahrungs-Aggregat, von welchem die Anfänge jeder exakten Wissenschaft ausgehen müssen. In diesem Stadium befindet sich heut zu Tage keine einzige Wissenschaft mehr. Es ist klar, daß je weiter die Theorieen- und Systembildung fortschreitet, um so mehr die bloße Beschreibung verdrängt wird; wodurch freilich nicht ausgeschlossen ist, daß auch bei einem schon sehr vorgeschrittenen Stadium der Wissenschaft (aus Zwecken der Darstellung), dem construirenden oder auch bloß hypothesenbildenden Theile eine genaue Beschreibung der Thatsachen voraufgeschickt wird.

4. Von den Principien und der Anwendung der Methoden.

Wir haben gesehen, wie die beiden Hauptweisen menschlichen Denkens, Induktion und Deduktion, mancherlei Verbindungen und Mischformen eingehen, und man kann leicht denken, daß jede Wissenschaft ihre besondere Form erfordern, ja daß jeder Bearbeiter sich seine besondre Mischung construiren wird.

Es sind mehrere Momente, die auf das quantitative Verhältniß beider einwirken können, so der gegenwärtige Stand der Wissenschaft, der Zweck der beabsichtigten Darstellung, die individuelle Denk- und Darstellungsweise des Schriftstellers; offenbar sind dies aber mehr zufällige Momente. Zum Begriff einer wissenschaftlichen Methode in aller Strenge gehört das Merkmal einer gewissen Nothwendigkeit, vermöge deren für eine gewisse Disciplin bei einem gegebenen Stande keine andere Methode als diese mit gleich gutem Erfolge gangbar erscheint. Die Fingerzeige solcher Nothwendigkeit werden wir nur in zwei Dingen zu suchen haben: 1) im Objekt, 2) in den Principien.

1. Daß der Gegenstand, der von einer Wissenschaft erforscht werden soll, die Methode dieser Forschung auf das allerwesentlichste bedingen müsse, liegt auf der Hand. Zunächst die besondre Art dieses Gegenstandes selbst, ob es ein dauernd sich gleichbleibender oder durch äußere Ursachen sich verändernder oder aus sich heraus sich entwickelnder, ob es ein einfacher oder ein zusammengesetzter. Was muß es z. B. für die theologische Forschung für einen tiefgreifenden methodologischen Unterschied machen, ob man die religiöse Wahrheit auffaßt als eine ein für allemal ganz und voll offenbarte, oder als eine von einer Zeit zur andern sich zu immer größerer Fülle, Tiefe und Klarheit entwickelnde! Zweitens die Erkenntnißmittel, die Handhaben, welche der Gegenstand unsrer Forschung darbietet. Das allgemeinste Erkenntnißmittel ist natürlich das Denken, von diesem sprechen wir hier aber nur um zu erwähnen, daß es gerade das Denken ist, welches durch die Art des Gegenstandes, die besondern Erkenntnißmittel und die Principien zur Methode bestimmt werden soll. Die besonderen Erkenntnißmittel bestehen in den verschiedenen Arten der Erfahrung. Ein Gegenstand, den ich zu jeder Zeit durch Messung, Wägung, vergleichende Beobachtung controliren kann, gestatt[et] gewiß eine ganz andre Methode als ein solcher, für den m[an] nur eine ein für allemal abgeschlossene Ueberlieferung zu Gebo[te]

steht, oder gar als ein Gegenstand, der wie Gott gar keine direkten Erkenntnißmittel darbietet.

2. Die Principien. Was ein Princip sey, lehrt jedes Handbuch der Logik. Ueberweg (System der Logik, Bonn 1865 S. 390) definirt: „Das Princip ist das absolut oder relativ Ursprüngliche, wovon eine Reihe anderer Elemente abhängig ist. Unter Erkenntnißprincip (principium cognoscendi) versteht man den gemeinsamen Ausgangspunkt einer Reihe von Erkenntnissen, namentlich die formalen und materialen Grundanschauungen, Grundbegriffe und Ideen, Axiome und Postulate; unter Realprincip (princip. essendi aut fiendi) den gemeinsamen Grund einer Reihe realer Wesen oder Processe." Nur in dem Falle der reinen Synthese oder der dogmatischen Construktion fällt das Erkenntnißprincip mit dem Realprincip zusammen, sonst aber ist ersteres das Frühere, Gegebene, letzteres das Spätere Gesuchte, Unbekannte. Die Methodologie hat es nur mit den Erkenntnißprincipien zu thun, und da drängt sich die Frage auf: giebt es absolute Erkenntnißprincipien oder nur relative? Ein absolutes zugleich Erkenntniß- und Real-Princip würde im Sinne der Hegel'schen Philosophie „das Seyn" darstellen; ebenso müssen anscheinend für jedes Denken die Grundsätze der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes absolute Erkenntnißprincipien seyn. Aber schon der Umstand, daß fast jede Philosophie ihr besondres Real-Princip hat, und daß in Hinsicht auf die letztgenannten Erkenntnißprincipien die Frage aufgestellt wird, ob sie beweisbar seyen, zeigt deutlich, wie mißlich es mit der sogenannten absoluten Ursprünglichkeit und Apriorität von Principien steht. Es ist nicht unsre Aufgabe, wenigstens an diesem Ort, die eben berührte dornige Frage zu lösen. Jedenfalls aber läßt sich soviel mit Sicherheit behaupten, daß, wenn es absolute Principien giebt, die Philosophie allein die Wissenschaft ist, welche von denselben ausgehen und auf dieselben zurückführen kann, daß es höchst wahrscheinlich nur ein absolutes allgemeines Princip geben könne, daß alle andern Principien auf dieses Eine sich müssen zurück-

führen lassen, und alle andern Wissenschaften nur mit abgeleiteten oder doch ableitbaren Principien arbeiten. An das Ideal einer Philosophie müßte man allerdings den Anspruch machen, daß sie die Gesammtheit der Dinge auf einen letzten allgemeinen und absoluten Wesens-Grund zurückführe und mit ihm Alles in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen wisse. Aber es ist aus dem Vorangeführten mehr als zweifelhaft, ob dieses höchste Realprincip zugleich erstes und absolutes Erkenntnißprincip würde seyn können, ob nicht vielmehr die gedankliche Entwicklung und Klarlegung nur auf der Grundlage des gesammten Erfahrungswissens im Wege induktiver, dialektischer Analyse möglich wäre. Für die übrigen Wissenschaften ist es vollends von Hause aus einleuchtend, daß ihre allgemeinen Voraussetzungen, Begriffe, Axiome u. dergl. wenn auch für sie nicht weiter disputabel, doch in andern Wissenschaften ihre Begründung, Ableitung und Zurückführung auf ein absolutes Generalprincip finden oder doch wenigstens suchen müssen. Es ist dabei gleichgiltig, ob diese andre Wissenschaft die Philosophie oder irgend eine Specialwissenschaft ist, immer sind es entlehnte Principien, welche die Grundlagen und die leitenden Gesichtspunkte bilden. Den Principien steht die Erfahrung gegenüber, welche das eigentliche Material aller Wissenschaft bildet; sie gilt es mit Hülfe der Principien zu prüfen, zu ordnen und zum Range des einheitlichen Systems zu erheben. In Ansehung des Verhaltens von Princip und Erfahrung unterscheidet sich die Philosophie von den Special-Wissenschaften so: Die Philosophie hat nur Ein Princip (einerlei ob die Entwicklung von ihm aus oder zu ihm hin geschieht), aber vor ihr liegt als ihr Gegebenes das gesammte Erfahrungsgebiet (freilich nicht als rohes, sondern als von den Specialwissenschaften bereits verarbeitetes Material), während von den Special-Wissenschaften jede eine größere Anzahl von allgemeinen principiellen Grundbegriffen, und jede ihr besondres speciell abgegrenztes Erfahrungs-Gebiet besitzt. — Es sind übrigens nicht bloß Principien, welche entlehnt werden, sondern auch ein Theil des Erfahrungsstoffes, freilich sehr in

durchdachter zubereiteter Form, wird aus einer Wissenschaft in die andere hinübergenommen, so aus der Astronomie in die Geographie, aus der Mathematik in die Physik u. s. w. u. s. w. Wir können sonach das Entlehnte in 3 Theile sondern: 1) Allgemeine Principien, die man auch philosophische nennen kann wie Identität, Satz des Widerspruchs, des zureichen-Grundes u. dergl. 2) Special-wissenschaftliche Principien wie: Größe (Mathematik), Meridian (Astronomie). 3) Entlehnter Erfahrungsstoff. Die allgemeinen philosophischen Principien kommen hierbei nicht weiter in Betracht, weil sie in allen Wissenschaften gleichmäßig stillschweigend vorausgesetzt werden, und weil es bisher auch nicht gelungen ist, in der Philosophie ihr wahres Wesen zu ergründen. Dagegen bildet der aus den anderen Specialwissenschaften zu entlehnende principielle und Erfahrungs-Inhalt das wichtigste methodologische Moment. Es ist gleichsam der Sauerteig, der zu der rohen Erfahrungs-Masse hinzugebracht, dieselbe in wissenschaftliche Gährung versetzt, oder um von diesem hinkenden Gleichnisse abzusehen, es bietet genügend sicher leitende Gesichtspunkte, um das verwirrende Erfahrungs-Aggregat zu induktiven Theorieen und wo möglich Systemen zu ordnen, natürlich unter Mithilfe der übrigen bereits erörterten Momente.

Es fragt sich schließlich noch, wie man das zu entlehnende Material findet. Zunächst aus welcher Wissenschaft soll entlehnt werden? Darüber giebt eine methodologische induktive Vergleichung der Wissenschaften leicht Auskunft. Immer von derjenigen Wissenschaft muß entlehnt werden, welche den nächst verwandten Begriff behandelt; am wichtigsten wird diejenige Wissenschaft seyn, welche den nächst höheren Gattungs-Begriff behandelt, z. B. für die Geographie die Astronomie, für die Physik, welche die Eigenschaften und Veränderungen der Stoffe in quantitativer Beziehung erforscht, die Größenlehre oder Mathematik. Natürlich müssen aber auch solche Wissenschaften, welche die in der Seitenlinie nächst verwandten Begriffe behandeln, wichtiges Material darbieten, z. B. für die Geschichte, wel-

che die menschlichen Thaten beschreibt, die Sprach-Wissenschaft, weil Sprechen und Thun nahe verwandte Glieder des höheren Begriffs **Lebensäußerung** sind. Hat man so die rechte Hülfs-Wissenschaft gefunden, so wird man darüber, was man zu entlehnen hat, nicht lange im Zweifel seyn. Natürlich können es immer nur die weitreichendsten allgemeinsten Gesichtspunkte und Resultate seyn.

Die Methode der Psychologie.

Wenden wir das Gesagte auf unsre Wissenschaft an, so können wir uns im Hinblick auf die Erörterungen sub 2 u. 3 kurz fassen.

1. Der Gegenstand ist die **Seele**, d. h. der unbekannte Inbegriff aller seelischen d. h. nicht rein körperlichen Processe. Das klingt so einfach und ist doch für eine wirkliche Abgrenzung der Wissenschaft fast nichtssagend. Ist z. B. eine Reflex-Bewegung wie Niesen rc. seelisch oder körperlich? Wollten wir uns durch solche Spitzfindigkeiten aufhalten lassen, so kämen wir in 100 Jahren nicht zur Psychologie. Schon gut, sagen wir, Jedermann weiß was er unter seelisch und Seele zu verstehen hat. Wir werden uns alsso vorläufig damit begnügen müssen, uns auf den allgemeinen Sprachgebrauch und das allgemeine Verständniß zu berufen.

Dem, was man so Seele nennt, pflegt man von Hause aus zwei scheinbar entgegengesetzte Eigenschaften beizulegen: 1) **Einheit** oder **Einheitlichkeit**, insofern alle seelischen Processe auf eine Ursache, die Seele, zurückbezogen und getragen werden von der Einheit des Bewußtseyns. Wenn dies nun eins der vornehmsten Merkmale des Seelischen ist, eine strenge organische Einheit zu seyn, so dürfen wir natürlich diese Einheit keinen Augenblick aus den Augen verlieren, wir dürfen uns nicht einer Aufzählung und Beschreibung einzelner See[le]n-Processe, Vermögen u. dergl. hingeben, ohne ihren einheitli[ch]en Zusammenhang zu kennen. Denn erst in und durch diesen [Z]usammenhang haben wir sie erkannt. Wenn es schon in [d]er

Wissenschaft sein Bedenkliches hat, den einheitlichen Zusammenhang auch nur zeitweilig aufzuheben, so ist es dies doppelt in der Psychologie, da hier mehr wie irgendwo anders jedes Einzelne das Ganze und jeder Theil alle übrigen voraussetzt. Was nutzt die schönste Beschreibung der einzelnen Seelenvermögen, des Erkennens, Fühlens, Begehrens, mit ihren vielen Definitionen und Distinktionen (wie Erinnerung, Gedächtniß, Phantasie u. s. w.), sie mag ja als Propädeutik ihren Werth haben, Seelenwissenschaft, wahres Verständniß giebt sie nicht, so lange der Einblick in den einheitlichen Zusammenhang fehlt; sie ist eine Schrift in fremden Chiffern, zu denen wir keinen Schlüssel haben. Ja was das Schlimmste ist, mit jenem Schlüssel fehlt es uns auch an jeder Controle, ob wir es nicht mit Erschleichungen, willkürlichen oder ganz unfruchtbaren Distinktionen oder mit nichtssagenden, ein Wort fürs andre setzenden Definitionen zu thun haben. Die zweite von vorn herein in die Augen springende Eigenschaft der Seele ist die unendliche Mannichfaltigkeit und Complicirtheit. Wenn dies scheinbar dazu einladet, vor allen Dingen recht in die Breite zu gehen und einen recht reichhaltigen Erfahrungschatz zu sammeln, so ist doch nach dem Vorigen klar, daß diese Mannichfaltigkeit um so unverständlicher und verwirrender seyn muß, je mehr jedes Einzelne in untrennbarem Zusammenhange mit allem Uebrigen steht. Wir können in der Physik die Lehre vom Fall behandeln, ohne an Elektricität, Licht rc. zu denken; aber wir können die Lehre vom Gefühl nicht verstehen ohne die Denkgesetze zu kennen, wir können die Lehre von der Begriffsbildung nicht behandeln ohne die Gesetze der Association ung Abstraktion, und ohne namentlich die Rolle, welche wiederum das Gefühl dabei spielt, erkannt zu haben. Jeder Versuch das Einzelne auf induktivem Wege zu erforschen, bevor man den einheitlichen Zusammenhang des Ganzen wenigstens empirisch kennt, ist so aussichtsvoll als der, ohne Compaß und Steuer die hohe See zu befahren. Und doch soll und kann alle Kenntniß nur aus der Erfahrung ge-

schöpft seyn. Das ist offenbar ein schlimmer Stand der Angelegenheiten.

Es kommt ferner hinzu, daß die Seele jedes Erwachsenen (vollends in unserm heutigen hohen Culturstande) das Produkt einer ungemein langen und reichen Entwicklung ist, einer Entwicklung deren Phasen so zahlreich sind als die einzelnen Seelenprocesse. Dies hat, um das Maß des Uebels voll zu machen, zur Folge, daß dasjenige, was die Erfahrung und Beobachtung uns über die einzelnen Processe zeigt, etwas ganz andres ist, als es ursprünglich war, und daß wir gar Nichts verstehen, wenn wir nicht die ursprünglichen, einfachsten und frühesten Elemente und ihren Entwicklungsgang kennen.

Sehen wir nun zu, was für Hülfsmittel uns die vorhandenen *Erkenntnißmittel* an die Hand geben.

Von den speciellen Erkenntnißmitteln der Psychologie haben wir bereits oben gesprochen. Es kommt vor Allem in Betracht das *Selbstbewußtseyn*, gesteigert und geschult zur wissenschaftlichen Selbstbeobachtung, ein wie wir sahen höchst vollkommnes Erkenntnißmittel, welches aber mit den bereits geschilderten Nachtheilen und Schwierigkeiten behaftet ist. Es fehlt auch nicht, wie gleichfalls hervorgehoben, an mancherlei secundären Hülfsmitteln, als die Beobachtung früher Entwicklungsstufen an Kindern, jungen Thieren, außerordentlicher Seelenprocesse an Geisteskranken, fertiger, gleichsam krystallisirt abgelagerter Entwicklungsprodukte in der Sprache u. s. w.

Wie sollen wir nun diese Erkenntnißmittel anwenden, um zu einer sicheren und einheitlich geordneten Erfahrungs-Wissenschaft von der Seele zu gelangen. Es kommt vor Allem darauf an, das ganze unendliche Erfahrungsgebiet mühsam im Einzelnen zu durchforschen und dennoch keinen Augenblick das Ganze aus den Augen zu verlieren. Wir sollen ein unendliches, von zahllosen sich durchkreuzenden Strömungen und Wellen bewegtes Meer von Thatsachen befahren. Aber die Auskunft, welche die Schifffahrt in ihrer Kindheit benutzte, an der sicheren Küste entlang zu fahren, giebt es für uns nicht. Denn an jedem

Punkte, wo wir unsre Fahrt beginnen wollen, sind wir mitten auf dem hohen Meer. Sollen wir geradeaus fahren oder im Kreise herum? Ein Entdeckungsreisender, der ein völlig unbekanntes Land durchforschen will, wird es vielleicht so machen, daß er von irgend einem Punkte aus zunächst ein ganz kleines Gebiet nach allen Seiten durchzieht, bis er es genau kennt, und dann allmählich den Kreis seiner Forschungsreisen immer mehr erweitert. Gleichviel ob er es so oder anders macht, für uns wird nichts Anderes übrig bleiben als ein solches, freilich sehr umständliches und allmähliches Vordringen in concentrischen Kreisen. Denn auf welche andre Weise sollen sich wohl die beiden obigen als gleich nothwendig erkannten Erfordernisse vereinigen lassen, daß wir fortwährend einen Ueberblick über das Ganze haben und doch das so reiche Detail der Einzelnheiten umfassen, daß wir einerseits ganz empirisch zu Werke gehen, und doch in dem überwältigenden Wirrwarr immer den klaren Ueberblick über den einheitlichen Zusammenhang behalten müssen! Das geht offenbar nicht anders als so: Wir müssen auf irgend eine Art zunächst einen vorläufigen, wenn auch noch so rohen Ueberblick über das Ganze unsrer Seelenthätigkeit zu gewinnen suchen. Es schadet dabei Nichts, wenn derselbe fürs Erste ziemlich beweislos und dunkel dasteht, wenn nur irgend eine Bürgschaft für ungefähre Vollständigkeit gegeben ist, wobei etwa nöthige schärfere Grenzbestimmungen getrost einem späteren Stadium vorbehalten bleiben können.

Wir haben also zunächst den Begriff des Seelischen nach gewöhnlichem und nach wissenschaftlichem Sprachgebrauch festzustellen, d. h. zunächst ganz einfach zu constatiren was gemeinhin und naturwissenschaftlich darunter verstanden wird. Das wäre dann unser Central- und Ausgangspunkt, von dem aus wir allmählich in immer weiteren Erfahrungs-Kreisen vorzugehen gedenken. Aber wie? und namentlich wie jenes dritte schwierigste und grundlegende Problem lösen, die einfachsten und frühesten Seelen-Elemente und ihren Entwicklungsgang aufzufinden? Aber wir haben ja auch noch ein drittes metho-

dologisches Moment ins Auge zu fassen, die Hülfswissenschaft; vielleicht giebt sie Rath.

An welche Wissenschaften werden wir uns, nach den im vorigen Kapitel gemachten allgemeinen methodologischen Bemerkungen, zu wenden haben? An diejenigen, welche den nächst verwandten, womöglich nächst höheren Begriff behandeln. Da haben wir denn nicht weit zu suchen. Der nächst höhere Begriff von „Seele“ ist „Leben“. Daß „Leben“ ein höherer allgemeinerer Begriff ist als Seele, ist klar; denn es giebt keine Seele ohne Leben, wohl aber Leben ohne Seele (Pflanzen); ebenso daß es der nächst höhere ist; denn zur Sphäre des Begriffs Leben gehört außer dem Beseelten (Thierreich) nur noch die Pflanzenwelt. Man kann sich denken, daß diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem Leben beschäftigen, der Psychologie ganz ähnliche Dienste leisten werden als die Astronomie der Geographie oder die Mathematik der Physik. Die seelischen Processe sind Erscheinungen des Lebens; die von der Wissenschaft ermittelten wichtigsten und allgemeinsten Beziehungen des Lebens müssen daher auch die allgemeinsten und sichersten Grundlinien für die Wissenschaft der Seele darbieten.

Mit dem Leben im Allgemeinen (abgesehen von Specialwissenschaften der einzelnen Arten) beschäftigen sich zwei Wissenschaften: 1) die Biologie, eine auf Botanik und Zoologie neuerlich gegründete Wissenschaft, welche das Vorkommen, das Entstehen und die Umgestaltung resp. Fortentwicklung des pflanzlichen und thierischen Lebens behandelt. Sie kann uns, außer hie und da sich darbietenden Vergleichungen, über den Unterschied des Seelischen vom Unbeseelten und Unbelebten keinen Aufschluß geben. 2) Wichtiger für uns ist die Physiologie, deren Aufgabe es ist, die Erscheinungen am lebenden Organismus nach ihrem Verlauf zu analysiren und auf ihre Ursachen und Bedingungen zurückzuführen. Im Gegensatz zur Pflanzen-Physiologie haben wir es hier fast ausschließlich mit der Thierphysiologie zu thun. Beides sind rein positive, d. h. von philosophischen oder religiösen Voraussetzungen unabhängige, auf Erfahrung

Beobachtung und Experiment beruhende Wissenschaften, welche zwar von ihrem Ziele noch weit entfernt sind, doch aber schon eine Summe werthvoller und sicher gegründeter Resultate geliefert haben. An ihnen könnte die Psychologie gewiß eine sichere Stütze finden, es fragt sich nur ob und wie viel Aufschluß sie ihr geben können.

Den Antheil der Biologie haben wir schon bezeichnet, sie giebt uns den exakten Begriff und die allgemeinen Bedingungen des Vorkommens. Die Physiologie dagegen liefert uns die speciellen Bedingungen des Vorkommens der Seele im Organismus, sowie des Wechselverkehrs beider. Die Physiologie zeigt uns, daß das Seelische mit dem Organischen im Verhältniß innigster Wechsel-Wirkung steht, daß Beides sich wechselseitig bedingt, beherrscht, bezweckt, beschränkt. Daraus ergiebt sich die methodologische Ueberzeugung, daß die Organisation der Seele — in ihren allgemeinsten und frühesten Umrissen — der Organisation des Leibes entsprechen, letzterer wenigstens über erstere wichtige Aufschlüsse geben müsse. So dürfen wir hoffen aus der physiologischen Betrachtung, namentlich aus der Vergleichung aller Lebensprocesse, den Leitfaden zu finden, der uns zu den gesuchten einfachsten Seelen-Elementen führt, von welchen aus dann die Entwicklung genetisch erfolgt.

Versuchen wir nun schließlich ein vorläufiges Bild von der Ausführung dieser Methode zu geben. Den Ausgangs- oder Mittelpunkt bildet, wie gesagt, der Begriff der Seele nach gewöhnlichem und nach wissenschaftlichem Sprachgebrauch. Diese vorläufige Begriffs-Bestimmung führt uns sogleich auf die Verhältnisse und Bedingungen des Vorkommens seelischer Processe, und zwar in zweifacher Richtung. Einmal zeigt die Betrachtung der Thier-Reihe, daß seelische Processe in dem Maße vollkommener vorkommen, je vollkommener der leibliche Organismus sich gestaltet. Zweitens ergiebt die physiologische Betrachtung des Thier-Organismus, daß Leib und Seele nur im Verhältniß innigster Wechselwirkung vorkommen können. Dies ist der erste und engste unsrer concentrischen

Kreise; er giebt uns aber zugleich genügenden Anhalt, das Erfahrungsgebiet ein wenig zu erweiteru, ohne sogleich das ganze Thatsachen-Chaos hereinstürzen zu lassen. Die Begriffsbestimmung, das Vorkommen und Verhalten führen sofort auf die Unterscheidung des Seelischen vom Nicht-Seelischen und Unbelebten, womit sich der zweite Kreis und zugleich die exactere Begriffsbestimmung vollendet.

Nun können wir einen Schritt weiter gehen und nach der allgemeinsten Organisation und Gliederung des Seelenlebens fragen. Wir wissen aber schon, daß wir auf diese Frage eine Antwort nur dann erhalten können, wenn wir zuvor die Organisation und Gliederung des leiblichen Lebens studiren. Und so haben wir zunächst eine Rund-Schau über die Physiologie des Leibes zu halten, und dann zu versuchen, ob diese uns einen gesicherten Ueberblick über die Gesammt-Organisation der Seele gestattet. Damit hätten wir dann einen dritten concentrischen Kreis gezogen.

Jetzt können wir die Schleusen der Empirie schon etwas weiter öffnen. Wir haben einen Ueberblick über sämmtliche Seelenprocesse, für die Vollständigkeit bürgt uns die physiologische Grundlage, wenn es irgend richtig ist, daß kein seelischer Proceß ohne stoffliches Substrat sich vollziehen kann. Wir sehen auch schon einigermaßen deutlich, so deutlich als solch ein Ueberblick es gestattet, wie die einzelnen Processe ineinander spielen und sich zum Ganzen runden. Voraussichtlich werden wir damit in der Lage seyn, die einzelnen Seelenprocesse darauf anzusehen und zu vergleichen, welches die früheren, welches die späteren, welches die einfacheren und welches die zusammengesetzteren seyen. Gelänge es uns dabei — es kommt eben auf den Versuch an — mit Gewißheit oder wenigstens mit guter hypothetischer Wahrscheinlichkeit das einfachste und früheste Element, den Grundprozeß alles Seelenlebens ausfindig zu machen, dann würden wir nach Durchlaufung des vierten Kreises einen nicht ganz unerheblichen Erfol

erreicht, und den schwersten Theil unsrer Aufgabe gelöst zu haben glauben. Dies würde den ersten oder analytisch-heuristischen Theil psychologischer Untersuchungen ausmachen.

Je sicherer man sich überzeugen könnte, in diesem ersten Theile wirklich das wahre Princip alles Seelenlebens, dessen einfachstes Element gefunden zu haben, um so zuversichtlicher würde man sich dann im zweiten Theile der vollen Hochfluth der Thatsachen anvertrauen können. Diese Fluth könnte uns jetzt nicht mehr wie ein wirres Chaos schrecken und verwirren, denn wir haben den Compaß in den Händen, uns durch sie hindurch zu finden. Es handelt sich jetzt um die genetische Entwicklung des Späteren aus dem Früheren, des Zusammengesetzten aus dem Einfachen.

Wäre auch dieses gelungen, — natürlich der wirkliche Erfolg bleibt immer weit hinter der Hoffnung zurück — dann ließe sich an einen dritten dogmatisch-constructiven Theil denken, der das Ganze des Seelenlebens in der Einheit aller seiner einzelnen Processe systematisch darstellte. Und dies wäre unsre Methode und unsre Idee von einer allgemeinen Psychologie, die wenn sie so vollendet würde, wie sie erdacht ist, gewiß eine genügend sichere Basis für eine specielle Psychologie darböte.

6. Einige Notizen zur Geschichte der Methode der Psychologie.

Es war nicht willkürliche Laune oder Liebhaberei, welche uns auf die im Vorstehenden beschriebene Methode leitete, sondern wenn uns Verfasser-Eitelkeit nicht ganz verblendet, so scheint dieselbe durch die Natur der Sache, d. h. die Eigenthümlichkeiten des zu erkennenden Objekts und seiner Erkenntnißmittel, allerdings mit einer gewissen Nothwendigkeit gefordert zu werden. Was uns in der Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit noch mehr bestärkt, das ist die Geschichte der Psychologie. Der geduldige Leser wolle nicht erschrecken, die Geschichte der Psychologie ist noch nicht geschrieben (das so betitelte Werk von

Carus 1808, entspricht weder den heutigen Anforderungen an Psychologie noch an Geschichte), und diese Lücke läßt sich nicht so im Vorbeigehen ausfüllen. Nur um einige Notizen zur Geschichte der Methode kann es sich handeln.

Vor Aristoteles haben wir nur mehr oder minder glückliche Anläufe zu einer Wissenschaft von der Seele. So schätzbar manche Beiträge, so fein und geistvoll manche Beobachtungen der Früheren waren, es blieben eben nur Lichtblitze, die wie zufällig aufgetaucht, nur ein flackerndes Licht geben, keine Leuchte für energische, consequente Forschung. So die frühe Annahme eines höheren und eines niederen Seelenlebens schon bei Pythagoras, die Theorie der Empfindung bei Anaxagoras (die Empfindung entsteht durch den Gegensatz, und ist ursprünglich mit Schmerz verbunden), die Dreitheilung in Sinnlichkeit, Verstand, Gefühl (πάθη) bei Demokrit, die Ausbildung der Gefühls-Lehre in der Cyrenaischen Schule. Eine wahre Fülle feiner, bis auf die heutige Zeit giltiger (leider zu sehr übersehener) Beobachtungen hat Plato; bei ihm zuerst finden wir Gesetze der Ideen-Association; seine Empfindungs- und Gefühlslehre gedenken wir weiter unten näher auszuführen. Bei Plato finden wir den Versuch, alles Begehren auf Gefühle der Lust und Unlust zurückzuführen u. A. m. Aber alles dies blieb vereinzelt und war mehr zufälliges als Ergebniß bewußter Methode.

Aristoteles zuerst versuchte eine Wissenschaft von der Seele zu gründen. Sein Versuch ist bis auf die heutige Zeit der vollsten Beachtung werth, wie er denn auch bis auf Herbart wenigstens die Psychologie beherrscht hat. Was aber uns hier am meisten interessirt, ist, daß er zuerst eine Methode für die Psychologie zu begründen und consequent durchzuführen sucht. Drei wichtige, und wie uns dünkt, für alle Zeit gültige Gesichtspunkte hat Aristoteles in dieser Beziehung aufgestellt.

1) Daß die Untersuchung von dem Begriffe d Seele auszugehen habe, mindestens seyen zunächst d Grundbestimmungen, unter die sie gehört, und ihre wichtigst

Eigenschaften festzustellen. Also keine sich in unbestimmte Weite verirrende Empirie (De anima I, 1).

2) Jedoch soll die bloße Begriffsbestimmung die Erkenntniß der Eigenschaften (Attribute) der Seele bloß erleichtern. Aristoteles denkt nicht daran, aus Definitionen Alles ableiten zu wollen. Vielmehr soll erst die Kenntniß der Eigenschaften die volle Kenntniß des Wesens erschließen. Damit ist der Weg der empirischen Induktion genügend deutlich bezeichnet. (Ebendaselbst.)

3) Insofern die Seele untrennbar mit dem Körper verbunden ist, kann sie auch nur in und durch den Körper erkannt werden. Damit ist die Hereinziehung der Physiologie als unentbehrlicher Hülfswissenschaft für die Psychologie ausgesprochen. Hierüber spricht sich Aristoteles an zwei Stellen (a. a. O. I, 3 am Schlusse und II, 2 am Schlusse) sehr energisch aus. „Desalb ist sie in einem Körper und zwar in einem Körper von bestimmter Beschaffenheit; nicht aber, wie die früheren Philosophen sie in einen Körper einpaßten, nichts darüber bestimmend, in welchem und wie beschaffenen, da ja wahrlich nicht einmal das Zufällige das Zufällige in sich aufzunehmen scheint."

Diese Sätze enthalten den Kern der Aristotelischen Methode. Diese Methode muß richtig gewesen seyn, denn sie war erfolgreich; an ihrer Hand entwickelte Aristoteles ein Lehr-Gebäude von ähnlichem Werthe, wie ihn seine Poetik und seine Analytik für die Aesthetik und Logik bis auf den heutigen Tag behauptet haben. Wir verdanken zwar noch den Stoikern und dem Plotin manche Bereicherung und Erweiterung des psychologischen Wissens, aber der Grundbau, den der Meister errichtet, blieb unverändert, und noch jetzt, d. h. nach so vielen wirklichen und scheinbaren Fortschritten, ist es nöthig auf diesen soliden Bau rückzugehen und manche späteren Anbauten abzubrechen.

Das schließt nicht aus, daß die Ausführung der aristolischen Methode nothwendig unvollkommen bleiben mußte. Um ine Grundlinien erfolgreich auszubeuten, ja sie nur überhaupt

zu einer einheitlichen Methode zu verschmelzen, dazu fehlten doch mehrere ganz unentbehrliche Bedingungen. Vor Allem fehlte die Physiologie, noch kannte man nicht einmal die Nerven, das Gehirn hielt man für eine Drüse. Es fehlte ferner noch an einem genügenden Vorrath psychologischer Beobachtungen. Endlich erwies sich die Aristotelische Psychologie zu sehr bedingt durch seine Metaphysik. Es ist nicht leicht an dieser Klippe vorbeizusteuern, wenn man den gegenüberliegenden Strudel des principlosen Erfahrungsschwalles vermeiden will. Immerhin bleibt es zu beklagen, daß seine richtigen Grundsätze schon nach kurzer Zeit völlig in Vergessenheit geriethen, daß mit umhertappenden Versuchen wieder ganz von Neuem begonnen werden mußte, und erst die Neuzeit, anfangs schrittweise und ohne deutliches Bewußtseyn, sich wieder dem richtigen Verfahren zu näheren beginnt. In der Scholastik stehen wir wieder bei dem, womit die jonische Naturphilosophie begann, bei dem naiven Bemühen, das Wesen der Dinge auf den ersten Anblick zu errathen. Wieder folgen dann zwar methodischere Versuche, die aber von vornherein mit dem Fluche der Unfruchtbarkeit behaftet sind, weil sie das Gesuchte schon voraussetzen. Selbst so ein hoffnungsvoller Anlauf wie der des Cartesius mit seinem cogito ergo sum mußte schnell in metaphysische Scholastik ausarten, deren Unfruchtbarkeit für die Seelenlehre am schärfsten hervortritt. Welche Ungeheuerlichkeit, die Thiere für Maschinen (wie eine geschlagene Saite, so tönt nach Cartesius ein geschlagener Hund), die Menschen aber für geistige Wesen zu erklären. Immer wieder, trotz aller Fehlschläge, geht man an die letzten Probleme der Substanzialität u. s. w., und besteht darauf, sie mit allgemeinem Denken und einigen willkürlich herausgegriffenen Erfahrungsaphorismen zu entscheiden. Daher in der Lehre von der Seele diese wilden Streitigkeiten um Materialismus oder Spiritualismus, oder diese Grübeleien über fluxus physicus, Occasionalismus und prästabilirte Harmon

Endlich sah man ein, was schon Aristoteles gelehrt, „die Kenntniß der Eigenschaften sehr viel beitrage zum Verstä

nisse des Was." Wolf war es, in dem diese späte Erkenntniß sich Bahn brach. Er zuerst proclamirte eine Disciplin: „Empirische Psychologie." Seine Methode war die der Definition und Demonstration. Man kennt die Wolfsche Art, Alles, das Selbstverständlichste wie das Unerweislichste nach Art mathematischer Lehrsätze abzuhandeln, — für eine Erfahrungswissenschaft ein möglichst unpassendes Verfahren; denn wo bleibt dabei die für die Induktion so nothwendige Bürgschaft für die Vollständigkeit des Erfahrungsmaterials? Dazu kommt, daß er das Bewußtseyn zum Princip erhebt ohne Spur eines Nachweises, daß dies wirklich das Erste ist. Endlich fehlt ihm jede Anlehnung an die Physiologie.

Dennoch bedeutet die Wolf'sche Neuerung einen sehr glücklichen Fortschritt. Man verwendete jetzt große Sorgfalt auf das Beobachten und Sammeln von Erfahrungsthatsachen, und suchte eine naturgeschichtliche Beschreibung der Seelenerscheinungen zu geben. Ein ungemein reges Treiben entstand, es wiederholt sich das Schauspiel, welches die griechische Philosophie darbot; nach allen Seiten werden fruchtbare Keime gelegt, ohne daß zunächst die Mittel vorhanden sind, sie zu entwickeln und zu zeitigen. Die Herbeiziehung der Physiologie bahnen an Tschirnhausen (wenn auch fast nur durch den Titel seiner Schrift medicina mentis), G. E. Stahl, der Vater der Physiologie und Erfinder der Lebenskraft, J. G. Krüger, der eine Experimental-Seelenlehre versucht, E. Platner, endlich G. C. Lichtenberg, der den Materialismus die Assymptote der Psychologie nennt, gewiß das treffenste Wort das jemals in Sachen des Mat. gesprochen ist, und einen überaus wichtigen für alle Zeit beachtenswerthen methodologischen Fingerzeig enthält. G. F. Meier behandelt die Thierpsychologie, und F. Dalham versucht eine genetische Ableitung. Auf eine nüchterne, voraussetzungslose, analytisch-induktive Methode dringen J. N. Peters, D. Tiedemann und der unbekannte Verfasser der psychologischen Versuche, Frankfurt 1777. Alle drei eifern gegen die Anmaßung, durch Demonstrationen a priori das Verhälniß der

Seele zum Leibe zu bestimmen oder die Eintheilung der Seele in Kräfte abzuleiten. Tetens, der früher „der Vater der Psychologie“ genannt wurde, ist der Erfinder wenigstens der jetzigen Dreitheilung in Erkenntniß, Gefühl und Willen (Thätigkeitskraft). Der Anonymus aber verwirft sehr entschieden die seit Wolf hergebrachte durchgehende Eintheilung in obere und untere Vermögen. So sehen wir in diesem Zeitraum, von Cartesius bis Kant, ein überaus reichhaltiges Leben und Streben in unsrer Wissenschaft, ein Greifen nach allen wichtigeren Problemen, ein versuchsweises Tasten nach allen Methoden, und nicht unwichtige Erfolge in der Herbeischaffung des thatsächlichen Materials, eines Materials freilich, das wegen der Mängel der Methode vielfach noch mit Erschleichungsfehlern behaftet blieb.

Mit Kant beginnt ein neuer Aufschwung unsrer Wissenschaft, obwohl er selbst mit seinen Leistungen kaum auf der Höhe der Psychologie seiner Zeit, und sicherlich nicht auf derjenigen seines Geistes stand. In seinen grundlegenden Kritiken verfährt er so, — und das ist der Mangel dieser wahrhaft Epoche machenden Werke, — als ob er bereits eine genügende und gesicherte Seelenwissenschaft vor sich habe. Es ist doch im Wesentlichen die Wolf'sche Psychologie, auf die er sich stützt, und wie trügerisch diese Stütze war, ist ja schon mehrfach gezeigt. Auch seine Anthropologie, sein letztes Werk (1789 und 1800), ist weit entfernt, auch nur die wichtigsten methodologischen Fingerzeige seiner Vorgänger zu benutzen; sie ist eigentlich Nichts weiter als eine Reihe von freilich immer geistvollen, oft höchst fruchtbaren Definitionen. Es fehlt aber an jedem induktiven und genetischen Entwicklungsgange, und wenn auch die physiologische Seite oft durch höchst glückliche Hypothesen berücksichtigt wird, z. B. in seiner Affektenlehre, so ist doch von einer Gründung auf die Physiologie bei ihm nicht die Rede. Je geringer seine unmittelbare Leistung, desto größer ist die mittelbare Einwirkung, durch die er ein mächtiger Förderer unsrer Wissenschaft ward.

Dadurch daß er auf eine — wenn auch sehr unvollkommene — psychologische Kritik seine Philosophie gründete, die eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie, und nicht in dieser allein, einleitete, mußte die Bedeutung der Psychologie aller Welt in erhöhtem Maße klar werden.

Gerade in der Kantschen Schule finden wir daher erneute Anstrengungen um die Psychologie bei Reinhold, R. O. E. Schmidt, Hoffbauer, Maaß, L. H. Jacob, Fries, und es war nur natürlich, daß in diesen Kreisen frühzeitig der Gedanke auftauchte, in der Psychologie die Grundwissenschaft aller andern zu sehen. Doch kam man, trotz mancher Fortschritte im Einzelnen und in der glücklicheren Darstellung, über die Wolf'sche Schule nicht hinweg und aus ihren ausgefahrenen Geleisen nicht heraus. Es war und blieb eine Empirie, die mit einer Unmasse von Erschleichungen behaftet war, indem sie Dinge als bekannt und einfach voraussetzte, die keins von beiden waren.

Daß es in den idealistischen Schulen noch schlimmer aussah, kann man sich denken. Eigentlich ist nur aus der Schelling'schen Schule ein Ding wie Psychologie hervorgegangen. Wir gedenken der Krause'schen Psychologie, weil er wenigstens die Meinung aussprach, daß für die Psychologie eine Verbindung analytischer und synthetischer Methode nothwendig sey, obwohl er selbst, ohne sich an diese Meinung zu kehren, sich fast nur in den aller willkürlichsten Demonstrationen bewegt. Ganz im Dienste der Metaphysik steht die Psychologie bei Hegel und seinen älteren Schülern Rosenkranz, Erdmann u. A. Hegel selbst hatte nur eine Phänomenologie des Geistes.

Ein Fortschritt geschah erst durch Herbart. Herbarts Hauptthat war, daß er in seinem Lehrbuch zur Psychologie (1816) eine zersetzende Dialektik gegen die hergebrachte Vermögenslehre eröffnete. Ihm schwebte in der That ein höheres Ideal von einer Wissenschaft von der Seele vor; er sah wohl ein, daß man sich bisher mit einer noch dazu ziemlich oberflächlichen und fehlerhaften Beschreibung begnügt hatte, und er war bemüht, eine einheitliche genetische Entwicklung zu geben. Es war natürlich,

daß er die bisherige Theilung in empirische und rationale Psychologie verwarf, seine Psychologie sollte beides seyn. Soweit war Alles gut. Aber leider brachte er seine Psychologie in vollständige Abhängigkeit von seiner Metaphysik, seine psycholog. Methode ist nur eine specielle Anwendung seiner Methode der Beziehungen. Man sieht leicht, zu welchen schweren Grundirrthümern und überaus harten Consequenzen ihn das führen mußte. Denn nun mußte die Seele von Hause aus eine jener einfachen Qualitäten seyn, die an und für sich ganz unbekannt, transscendent (eigentlich bloße Gedankendinge, das caput mortuum des Kant'schen Dinges an sich) sind, und die uns nur durch ihre gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen interessiren. Die Vorstellungen sind Selbsterhaltungen der Seele, gegenüber den Störungen durch die Nervenreize. Die Seele selbst wird durch diese Vorstellungen nicht berührt. Selbst das Ich ist nicht die Seele, es ist gar kein Gedanke daran, daß die Seele sich als Ich fühlen solle. Das Ich ist eine Vorstellung unter den übrigen, oder besser eine appercipirende Vorstellungsmasse. Eine hieraus natürlich folgende Consequenz ist die, daß die Gefühle nicht auf persönlichen Zuständen der Seele oder gar des überall nicht existirenden Ich, sondern auf statischen Verhältnissen der Vorstellungen beruhen, eine Consequenz zu der Herbart selbst nur allmählig fortgeschritten ist, die aber von vielen seiner Schüler bis auf den heutigen Tag festgehalten wird. Die Vorstellungen hemmen sich gegenseitig, da die einfache Seele nur immer Eine Störung und Selbsterhaltung haben kann, und daraus entstehen sehr complicirte Hemmungs-Verhältnisse, die zum Gegenstande mathematischer Berechnungen gemacht werden. Dieser Statik und Dynamik der Seele fehlt zum wissenschaftlichen Werthe nur Eins (leider das Wichtigste), eine meßbare Einheit, und eine solche kann auch durch die neueste Psychophysik Webers und Fechners u. A. nicht gewonnen werden, da diese letzteren eben immer nur Verhältnisse, aber niemals selbst Messungen der Empfindungsqualität geben. Diese Messungen bleiben trotzdem in psychologischem Interesse von höchster

Wichtigkeit, nur können sie den Herbart'schen Hemmungsformeln zu keiner höheren Brauchbarkeit als der eines bloßen mathematischen Uebungs-Exempels verhelfen. — Den Werth der Physiologie für unsre Wissenschaft hat Herbart total verkannt. „Die Psychol. auf die Physiologie gründen wollen," sagt er, „heißt das natürliche Verhältniß beider gerade umkehren." Soviel ist an diesem absprechenden Urtheil richtig, daß eine fortgeschrittenere Psychologie der Physiologie eben so wichtige Dienste leisten wird als sie ihr zu verdanken hat. Aber jede Psychologie muß in der Luft schweben, sobald sie sich ohne Berücksichtigung der Organisation des Leibes aufbauen will, es giebt keinen andern Weg zu ihren Anfangsgründen. Darin hatte der alte Aristoteles doch weiter und richtiger gesehen. Freilich ist solche Erkenntniß heute, nach den Entdeckungen Joh. Müller's, Weber's, Helmholtz's und vieler Andern ungleich leichter als vor 50 Jahren, wo die Physiologie noch in den Kinderschuhen steckte.

Schon früh bildete sich in der Herbart'schen Schule eine etwas freiere Richtung aus, welche die Härten und allzuschroffen Consequenzen ihres Meisters milderte. Dahin gehört zuerst Stiedenroth, gegen den die Schule ihr energisches Anathema aussprach. Mit großer Freiheit ging Beneke von herbartianischen Grundanschauungen aus, um eine ganz neue Psychologie zu proclamiren, die indessen von der Schule in allem Richtigen für Herbart's Eigenthum und in allem Nichtherbartianischen für falsch erklärt wurde; man kennt die herbartianische Polemik. Die Benekesche Psychologie ist unläugbar Original, keineswegs bloß ein verdorbener Abklatsch der herbart'schen, und sie birgt manchen vortrefflichen Grundgedanken in sich, aber sie verbirgt ihn eben leider in einer abstrusen Demonstration, der alle induktiven Vordersätze fehlen (die auch durch seine „neue Psychologie" und die „psychologischen Skizzen" nicht in ausreichendem Maße beschafft werden). Dies ist nicht bloß ein Fehler der Darstellung, sondern ein methodisches Grundgebrechen; denn es führt zu allerlei willkürlichen Annahmen, die bloß dem System zu Liebe gemacht werden, wie z. B. seine sich fortwährend anbildenden

und verbrauchtwerdenden Urvermögen zugleich die Grundlage und den Grundirrthum seines ganzen Systems bilden.

Einen neuen Aufschwung erhielt die Psychologie nicht aus sich selbst, sondern durch den vollkommneren Ausbau der Physiologie. Diese legte in dem rapiden Fortschritte ihrer glänzenden Entdeckungen den innigen und gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen seelischen und organischen Processen so klar zu Tage, daß leicht abzusehen war, wie von ihr aus die Lehre von der Seele die wichtigste Förderung zu erwarten habe.

Direkte Berührungen zwischen beiden Wissenschaften traten zunächst in der durch E. H. Weber und Fechner gegründeten Psychophysik hervor. Lotze mit seiner „medicinischen Psychologie“ war der Erste, der unsre Wissenschaft als Physiologie der Seele auf die neueren Ergebnisse namentlich der Nervenphysiologie zu gründen unternahm. Grundlegend und völlig neugestaltend wirken die von Helmholtz so mächtig geförderten und in manchem wichtigen Punkte zum Abschlusse gebrachten Untersuchungen im Gebiete der Sinnes-Physiologie. Damit ist in die Geschichte unsrer Wissenschaft ein tiefer, wahrscheinlich für alle Zeit merkbarer Einschnitt gemacht; eine neue hoffentlich fruchtbarere Periode hat begonnen.

Das Epoche machende Uebergreifen dieser großartigen physiologischen Revolution auf das benachbarte Gebiet der Psychologie zeigt sich in unsrem Zeitalter als ein Gährungsproceß, der, immer weiter um sich greifend, alle Schulen und philosophischen Richtungen erfaßt und ihre charakteristischen Unterschiede zu verwischen beginnt. Für die Psychologie kommen gegenwärtig folgende Richtungen in Betracht, die sich aber alle mehr oder weniger von der Physiologie beeinflußt zeigen. Am wenigsten ist dies der Fall:

1) In den speculativen Psychologieen, insbesondre der Hegelschen Schule. Doch zeigen sich: Schaller, Psycholog[illegible] I. Thl. 1864, und Fichte, der Jungleibnitzianer, der seiner Metho[illegible] nach diesen nahe steht (Anthropologie, Leipzig 1860 und „Ps[illegible] chologie“, ebend. 1864), nicht nur in ihrer Polemik gegen d[illegible]

Materialismus, sondern auch in ihren ganzen anthropologischen und psychologischen Anschauungen physiologisch beeinflußt, wenngleich sie weit davon entfernt sind, die Physiologie zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen zu machen.

2) Die herbartsche Schule, welche unser Gebiet noch total beherrscht. Auch sie, die sich im Ganzen als streng geschlossene Orthodoxie darstellt, fängt doch der Physiologie gegenüber an, sich hie und da ein wenig aufzulockern. Und es möchte doch, um von Lotze zu schweigen, zweifelhaft seyn, ob Lazarus, Lindner u. A. noch den Herbart'schen Satz, vom Verhältnisse der Physiologie zur Psychologie, in aller Strenge unterschreiben möchten.

3) Nicht sowohl eine Schule als vielmehr eine Gruppe kann man es nennen, was ich als die psychiatrische bezeichnen möchte. Die Herren Irrenärzte haben sich erklärlicher Weise von jeher, und im Verhältniß des Fortschreitens ihrer Disciplin, immer mehr und mehr mit einer Wissenschaft beschäftigt, die gewissermaßen das tägliche Brod für ihren Beruf bildet. Aus ihren Kreisen haben wir zahlreiche zum Theil höchst dankenswerthe Beiträge, größere Lehrbücher, sowie kleinere Aufsätze namentlich in den beiden Fachzeitschriften („Archiv für Psychiatrie" und „Zeitschrift für Psychiatrie"). Dieselben stellen sich im Allgemeinen auf den Boden der Physiologie und Empirie, zeigen sich aber, soweit sie nicht bei der bloßen Empirie stehen bleiben, sondern sich zu allgemeineren Zusammenfassungen erheben wollen, theils von ihren verschiedenen philosophischen Standpunkten beherrscht, theils durch den Mangel eines energisch geschulten philosophischen Denkens benachtheiligt, wenigstens ist es Keinem von ihnen gelungen, die Physiologie zum wahren Vehikel der psychologischen Forschung zu machen, ihre Anwendung auf das psychische Erfahrungsmaterial zu einer strengen, durchdachten Methode zu bestimmen.

4) Eine kleine, aber anscheinend wachsende Zahl, die ich die metaphysisch Unbefangenen nennen möchte, und die mit der Verwerthung der Resultate der Physiologie für unsre

Wissenschaft Ernst machen wollen. Hierher gehören vor Allem Lotze, Fechner, Wundt, Ulrici und noch einige Andre, z. B. Dr. R. Kleinpaul, der im Feuilleton der Nationalzeitung einen „Lachen und Weinen" betitelten psychologischen Versuch veröffentlicht hat. — Was die metaphysische Unbefangenheit betrifft, so muß man es darin nicht so strenge nehmen. Die Herren haben ihre philosophischen Grundanschauungen (z. B. Fechner und Wundt den Spinocismus, Ulrici die Seelensubstanz), und es gelingt ihnen nicht immer, deren Einwirkungen auf ihre psychologischen Untersuchungen ganz fern zu halten. (Wir werden auf dergleichen kleinere Rückfälle gelegentlich hinzuweisen haben.) Aber im Allgemeinen sind sie redlich bemüht es zu thun, und im Großen und Ganzen kann man dies als den Charakter derselben bezeichnen.

Hier begegnen wir denn auch wirklichen, exakten Methoden, die freilich ihre Mängel haben. Unter den genannten ist das Lotze'sche Werk entschieden das formell vollendetste, trägt unläugbar ein klassisches Gepräge. Zugleich nähert es sich, hinsichtlich der Methode, am meisten den oben erörterten aristotelischen Grundzügen. Es geht vom Begriff der Seele aus, umfaßt die Erfahrung und sucht vollen Einklang mit der Physiologie. Schade nur, daß nicht mit der Charybdis zugleich die Scylla vermieden werden konnte. Denn die Begriffsbestimmung der Seele ist so ganz Leibnitzisch-Herbartisch, daß nothwendig eine Kluft zwischen ihr und der Erfahrung entstehen mußte. Wesentlich hierin glaube ich den Grund des Hauptmangels des L.schen Werkes zu finden, daß es nämlich auf einheitliche Umfassung des ganzen Seelengebiets verzichtet, die Seelenlehre gleichsam in einen psychologischen und einen physiologischen Theil zerschneidend, sich auf letzteren allein beschränkt und ersteren den „philosophischen Psychologen" zuweist. Darin nun unterscheidet sich die von mir proclamirte Methode von der des Lotze'schen Werks: daß ich erstlich zum Ausgangspunkt nicht einen metaphysischen Schulbegriff von der Seele nehme, sondern den gewöhnlichen im wissenschaftlichen Sprachgebrauch gegebenen, und daß ich zweitens immer das Ganze der Seelenerschei-

nungen zum Ziel nehme, und gerade auch jene höheren psychischen Gebilde aus den niederen physiologischen ableiten will.

Das Fechner'sche Werk (Elemente der Psychophysik), soweit es methodisch bedeutsam ist, ist durchaus Specialwerk, Monographie, und beschränkt sich durchaus auf diejenigen Lebenserscheinungen, welche der Messung unterliegen. So wichtig es daher für diese Sphäre ist, so fruchtbar es in trefflichen Digressionen über dieselbe hinausgreift (z. B. in der Vergleichung der Erinnerung mit der Vorstellung u. s. w.), so wenig kommt es für den organischen Zusammenhang des gesammten Seelenlebens in Betracht.

Im Gegensatz zu Lotze sucht Wundt in einer Reihe von meisterhaften Analysen, gleichsam von der Peripherie der Erscheinungen nach dem Centrum des Wesens der Seele vorzubringen. Und man kann diesen umfassenden Induktionsreihen, mit denen W. sein Objekt wie die Boa ihr Opfer unentrinnbar umstrikt, auch nicht nachsagen, daß sie ziel- und planlos umhersteuern. Denn immer, wie weit wir im Umkreise seiner Untersuchungen herumgeführt werden, kommen wir auf ein von den verschiedensten Seiten her begründetes Princip zurück, daß *nämlich Geist und Materie, die Seele und ihr Leib, Denken und Ausdehnung Ein und dasselbe, und nur unter jenen Attributen verschieden erscheine.* Dieser einheitliche Standpunkt, den übrigens auch Fechner theilt, reicht jedoch nicht aus, seinen Vorlesungen den Charakter einer einheitlichen Seelenwissenschaft aufzuprägen. W. selbst wird dies für einen geringern Tadel halten als es uns erscheint. Er will gar kein „Lehrbuch" oder „System" schreiben, wie er in seiner Vorrede sagt, und er hat gewiß Recht, wenn er damit die Systemschmiederei verdammen will, die den (vielleicht nicht einmal genügend durchforschten) Thatsachen das Joch vorgefaßter Meinungen aufzwängen will. In diesem Sinne fällt es mir nicht ein, das W.sche Werk zu wenig systematisch zu finden, im Gegentheil kam es mir bisweilen vor, als zeige er sich zu sehr von seiner spinozistischen Grundidee beherrscht, als sey er gerade zu

sehr systematisch. — Das W.sche Werk geht über das Lotze'sche soweit hinaus, als es jünger als dieses und durch das in der Zwischenzeit gewonnene wissenschaftliche Material bereichert ist. Allein der Schwerpunkt psychologischer Untersuchungen liegt weder allein noch überwiegend auf dem durch Messung, Experiment oder sonst empirisch zu bearbeitenden Gebiete, vielmehr bilden die auf jene Weise zu eruirenden Thatsachen, so unentbehrlich sie sind, erst das todte Material, aus dem die lebendige Seelenlehre sich erst gleichsam erzeugen muß. Die psychologische Untersuchung muß immer vom Ganzen des Seelenlebens ausgehen, und es können die einzelnen seelischen Erscheinungen nur in ihrem Zusammenhange und wechselseitigen Bedingtseyn richtig aufgefaßt werden. Diesen Zusammenhang, der zugleich eine organische Entwicklung eines einfachsten Processes zur unbegrenzten Mannichfaltigkeit der Seelenthätigkeit ist, zeigt uns Wündt nicht, ja er strebt ihn kaum an: das ist der wichtigste Vorwurf, der seine Methode trifft und zugleich der Punkt, an welchem über dieselbe mit verbesserten Methoden hinausgegangen werden muß, wenn die Seelenlehre überhaupt noch einer neuen lebensvollen Entwicklung entgegengeführt werden soll. In entschiedener Weise hebt auch Ulrici — Gott und der Mensch. I. Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig 1866. — die fundamentale Bedeutung der Physiologie für unsre Wissenschaft hervor; wie denn auch in den gewonnenen Resultaten wir uns vielfach im Einverständnisse befinden mit diesem verdienstlichen Werk. Aber U. will dieser Hülfs- und Grund-Wissenschaft über manche Fragen, z. B. das Wesen der Seele, des Bewußtseyns u. A., direkte Entscheidungen entnehmen, während wir alle solche Fragen noch nicht für spruchreif halten, und zu ihrer erfolgreichen Untersuchung uns erst einen Weg glauben bahnen zu müssen durch eine Reihe von Analysen, deren nächster Zweck darin besteht, einen einzigen, frühesten und elementarsten Grundproceß alles Seelenlebens aufzusuchen.

Zweierlei scheint mir aus dem gegebenen dürftigen historischen Abriß sowie als Resultat der ganzen methodologischen Untersuchung mit ziemlicher Sicherheit hervorzugehen. Erstli

daß die Zeit der metaphysisch beeinflußten Seelenwissenschaft ebenso vorüber ist, als der ihr vorausliegenden vagen assertorischen Empirie. Eine neue Aera ist für unsre Wissenschaft angebrochen, seit unsre Kenntniß vom organischen und thierischen Leben sich von einem verworrenen Conglomerat von Vorurtheilen zu einer täglich sich mehr und mehr abrundenden wissenschaftlichen Disciplin entwickelt hat. Die Physiologie, deren rapid wachsendem Einflusse, wie wir sahen, sich keine Richtung ganz entziehen kann, ist wiederholt als Hülfs- und Grundwissenschaft der Seelenlehre proclamirt worden. Und dabei wird es unzweifelhaft bleiben müssen. Aber ebenso ist von Leuten, die um unsre Wissenschaft unvergängliche Verdienste haben (Aristoteles, Herbart), ein nicht minder wichtiger Grundsatz proclamirt worden: daß die Untersuchung nur vom Begriffe der Seele und im Ganzen erfolgreich betrieben werden kann. Wie schwer es ist beides zu vereinigen, ohne namentlich sich in die Abhängigkeit von vorgefaßten Meinungen zu begeben, haben wir gezeigt, und haben auch den Ausweg gezeigt, der uns aus diesem Dilemma allein gangbar erscheint. Der beste, untrüglichste Beweis für die Richtigkeit dieser Methode, kann freilich nur durch die Schöpfung einer neuen, erfolgreicheren Psychologie mit ihrer Hülfe beigebracht werden. Diesen Beweis gedenken wir anzutreten. Bis dahin salvo meliori.

Gegen den Determinismus.

Von F. A. Hartsen.

Giebt es ein System, welches in unseren Tagen das philosophische Denken beherrscht, so ist es der Determinismus. Der Determinismus ist ein Versuch, die Willensfreiheit des Menschen zu erklären, ein Versuch aber, der consequent durchgeführt, auf eine absolute Leugnung der Willensfreiheit hinausläuft. Die Willensfreiheit ist ja eine spontane Wirkung der Seele, wobei diese mit vollkommener Willkür, durch nichts gezwungen, zu wählen vermag zwischen zwei Alternativen, na-

mentlich zwischen Gut und Böse. Der Determinismus läugnet aber diese Spontaneität und behauptet, daß die Seele nie irgend einen Beschluß fasse, ohne daß sie durch Motive dazu gezwungen werde. Nach diesem Systeme ist die Seele identisch mit dem, was wir die Motive des Menschen zu nennen pflegen.

Daß der Determinismus viele Anhänger zählt, besonders unter den Naturforschern, ist leicht zu begreifen. Der Naturforscher ist es gewohnt, auf seinem Gebiet stets auf Ursachen Jagd zu machen. Kein Wunder also, daß der Begriff von Wirkung ohne Ursache ihm fremd, ja ungereimt erscheint.

Andererseits ist es nicht gerade leicht, den Fehler des Determinismus zu entdecken, so daß hier reichlich Gelegenheit zum Selbstbetrug entsteht.

Es ist in der That für den Naturforscher schwierig, sich einen Begriff von spontaner Wirkung zu machen, da er gewohnt ist, in der leblosen Natur hinter jeder Erscheinung eine Ursache und hinter dieser Ursache wieder eine Ursache zu suchen u. s. w. u. s. w.

Wie hoch der Naturforscher auch in der Stufenreihe der Ursachen aufsteige, nie stößt er auf spontane Wirkung, stets findet er hinter jeder Ursache wieder eine Ursache. Kein Wunder, daß er leicht dazu kommt, die Reihe der Ursachen als endlos zu betrachten und zu vergessen, daß der Begriff einer endlosen Reihe von Ursachen einen Widerspruch in sich schließt, daß er sich selbst aufhebt.

Andererseits ist es eine unläugbare Thatsache, daß viele Beschlüsse der Menschen, ja die meisten in der That determinirt, unfrei sind. Es ist also nur ein wenig Uebertreibung, ein wenig falscher Analogie erforderlich, um Jemanden zu der Meinung zu bringen, daß es keine anderen als unfreie Beschlüsse gebe.

Was mehr als etwas anderes vielleicht dazu beiträgt, un hier auf einen Irrweg zu führen, ist die Thatsache von d Macht der Gewohnheit.

Jede Handlung des Menschen hat Einfluß auf seine Seel sie läßt darin Spuren zurück. Diese Spuren werden endlich b

ihm eine Macht, die auf sein weiteres Leben influencirt. Hat Jemand einmal eine Zeit lang eine bestimmte Verhaltungsregel befolgt, dann fällt es ihm immer schwieriger, davon abzuweichen, dann wird er in der That bis zu einem gewissen Grade determinirt, determinirt durch Gewohnheit. Alsdann finden die Handlungen jenes Menschen ihre Erklärung in der Gewohnheit.

So weit geht es mit dem Determinismus gut. Hiermit ist aber das Problem nicht zu Ende. Eine Gewohnheit determinirt den Menschen allerdings für eine dergleichen Art von Handlungen, wie diejenige, von der sie eine Gewohnheit ist, und für solch einen Kreis von Umständen, innerhalb dessen sie geboren ist. Aber wie nun, wenn der Mensch in einen Kreis von Handlungen geräth, in welchem diese Gewohnheit ihn nicht bestimmen kann, und wenn er zu einer ihm ganz fremden Handlung gerufen wird? Gewohnheit erklärt freilich sehr viel. Ein Ding aber erklärt diese Gewohnheit nicht. Und dieses Ding ist — die Gewohnheit selbst, ihr Entstehen.

Jedoch auch hier läßt uns der Determinismus noch nicht im Stiche. Manche Gewohnheit an und für sich ist die Folge von Unfreiheit. Vielleicht ist sie angeboren, vielleicht durch Krankheit verursacht. Wir müssen aber wohl zugeben, daß nicht alle Gewohnheiten auf diese Weise entstehen. Wir können nicht läugnen, daß manchmal der Mensch mit einer alten Gewohnheit bricht und eine neue annimmt. Man wird sagen: In einem solchen Falle wird der Mensch determinirt durch Eindrücke von außen; er macht neue Bekannte, liest ein neues Buch, reist durch fremde Länder, wird ergriffen von einer Krankheit, erleidet einen schmerzlichen Verlust, u. s. w. u. s. w.

Determinirt in vielen Fällen, das ist gewiß. Aber doch bleibt es eine Erfahrungssache, daß der Mensch es manchmal in seiner Macht hat, den Einfluß solcher Eindrücke zu lähmen oder wenigstens zu modificiren.

Es giebt demnach Gewohnheiten, welche nicht immer in dem Menschen gewesen sind, sondern die in ihm entstehen. Aber eine Gewohnheit, die entsteht, hat einen Anfang. Nun lehrt

die Erfahrung, daß eine Gewohnheit um so mehr Macht über den Menschen ausübt, je länger sie besteht, und um so weniger Macht, je kürzer ihre Dauer ist. Kurz, im Entstehen der Gewohnheit giebt es einen Augenblick, in welchem sie auf den Menschen gar keine Macht ausübt, d. h. es giebt einen wenn auch noch so kurzen Augenblick, in welchem der Mensch hinsichtlich dieser Gewohnheit frei, und zwar absolut frei ist. Hier liegt es entschieden in seiner Wahl, die Gewohnheit anzunehmen oder zu verwerfen. Und wenn er selbst allein hierzu frei wäre in diesem untheilbaren Augenblick — und das ist viel zugegeben — so ist er es wenigstens in diesem Augenblick sicher.

Es giebt Bifurcationen, bei welchen das „Ich", zwischen zwei Begierden gestellt, mit absoluter Freiheit wählen kann das Dafür oder das Dagegen. Lassen wir uns hier nicht von der Spur abbringen durch die Thatsache, daß Alles seine Grenzen hat. Die Freiheit des „Ich" ist der Verdüsterung fähig, ja bei einigen ist sie ein wahres noli-me-tangere. Uebersteigt die Begierde eine gewisse Intensität oder ist der Streit der Begierden zu heftig, dann wird „das Ich" verdüstert, gelähmt. Es geschieht jedoch nicht so leicht, daß eine Begierde auf einmal eine derartige Heftigkeit erlangt. Die meisten Begierden sind anfangs so schwach, daß auch das empfindlichste „Ich" ihnen gegenüber vollkommen frei ist. Wird eine solche Begierde dennoch stärker, so ist dies durch die Schuld des „Ich".

Die Ausübung der Willensfreiheit ist, wie wir sehen, an Bedingungen gebunden, und unter diesen Bedingungen ist eine, die man wohl im Auge halten muß und auf welche wir hier die Aufmerksamkeit richten.

Um in einem Dilemma eine der beiden Alternativen wählen zu können, ist es unumgänglich nothwendig, daß man ein Motiv habe. Habe ich ein Motiv, um zwischen zwei Sach[en], A und B, A zu wählen, dann ist es jetzt noch nicht sic[her], daß ich A wählen werde. Aber sicher ist, daß ich es n[icht] thun werde, wenn ich dazu keinerlei Motiv habe; denn h[ie]

ich ein solches Motiv nicht, dann kann auch von Wählen gar nicht die Rede seyn. Folge ich dann A, so ist es nicht aus Wahl, sondern aus mechanischem Zwang. Kurz, soll ich wählen zwischen A und B, dann ist erforderlich: 1) ein Motiv, das für A spricht; 2) Ein Motiv, das für B spricht; 3) Ein handelndes Etwas, das über den Werth der Motive entscheidet und einen Beschluß faßt.

Es ist dies vom höchsten Belang, wenn es sich um die wichtigste aller Wahlen, um die Wahl zwischen Gut und Böse handelt. Soll Jemand dem Guten den Vorzug geben vor dem Bösen, so ist es zu allererst nöthig, daß er sich bewußt sey des Unterschieds zwischen Gut und Böse. Ohne dieses kann er wohl Gutes thun durch Zwang oder durch Dinge, die von seinem Willen unabhängig sind, aber aus Wahl Gutes thun, das kann er alsdann nicht.

Dieses Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen Gut und Böse ist noch lange nicht so allgemein, als man durchgängig annimmt. Giebt es auch vielleicht nicht viele, die gut für schlecht und schlecht für gut halten, so ist wenigstens die Anzahl derer groß, welche über viele Dinge sich in Zweifel befinden und daher bald gut, bald schlecht handeln. Solche Personen sind nicht vollkommen frei. Thun sie Böses, dann sind sie nicht völlig dafür verantwortlich.

Und wenn dann der Determinist sie zum Typus bei seinen Beobachtungen nimmt, hat er Recht, wenn er die Willensfreiheit läugnet.

Ich behaupte nicht, man verstehe mich wohl, daß diese Personen alle unfrei, unverantwortlich geboren sind. Man kann die Erkenntniß des Guten und Bösen verlieren und zwar durch eigne Schuld. Aber dies ist nicht hier die Frage. Verloren oder nicht, wer in diesem Augenblick jene Erkenntniß nicht hat, der ist in diesem Augenblick nicht frei, nicht verantwortlich für die Thaten, die er ausübt so lange ihm jene Erkenntniß fehlt, auch wenn er für den Verlust derselben verantwortlich blieb.

Hier sehen wir auch, daß es Grade der Freiheit giebt,

denn jene Erkenntniß hat Grade. Ist nun dies wahr, daß die Freiheit mit jener Erkenntniß fällt, dann ist es auch deutlich, daß die Freiheit größer ist, jenachdem jene Erkenntniß lebendiger ist.

Jedoch ist eine sehr lebendige Erkenntniß des Guten und Bösen für die Freiheit nicht nöthig. Schon wo der Mensch zweifelt an dem Erlaubten einer Sache, da ist Wahl und zwar eine Wahl zwischen Enthaltung und Thun. Die Freiheit, die Verantwortlichkeit ist demnach so sehr selten nicht. Sie besteht selbst fort bei Zuständen, wie z. B. bei einzelnen Formen der Trunkenheit und des Wahnsinns, wo die Geisteskräfte theilweise verdüstert sind.

Wir kommen nun zu einem neuen Einwurf des Determinismus. Die freie Wahl zwischen zwei Alternativen A und B, setzt, wie wir gesehen haben, drei Dinge voraus: 1) ein Motiv (dies Motiv ist vielleicht von sehr zusammengesetzter Natur) für A. 2) Ein Motiv für B. 3) Ein „Ich", welches erwägt und entscheidet. Dieses Ich, dieses abscheuliche Ich ist nun den Deterministen ein Dorn im Auge. Wären doch weiter nichts als Motive in dem Menschen, wäre doch der ganze Mensch weiter nichts als ein Faß, in welchem Motive und Instinkte sich stritten, wäre doch jede einzelne seiner Handlungen nur einfach die Resultante eines Streites zwischen Motiven!

So ist es aber nun einmal nicht! Wir kennen in der That Zustände, in denen der Mensch nichts ist als eine Schaubühne, auf welcher Motive mit einander kämpfen. Neben diesen Zuständen aber und deutlich davon unterschieden, finden wir andere, wo der Mensch selbst sich zwischen die Streitenden wirft und wo das, was bisher Schaubühne war, selbst Streiter wird.

Alles gut und wohl, sagt der Determinist, ich verwerfe jenen „Menschen selbst", jenes Ich nicht; ich erkenne es ebenso gut als Sie an, nur mit dem Unterschiede, daß ich es nicht nur anerkenne, sondern auch kenne; daß ich es untersucht und analysirt habe. Und was behauptet nun der Determinist bei seiner

Untersuchung gefunden zu haben? Das Ich, der Mensch selbst, ist ihm nichts andres als ein Ganzes von Gedanken oder Vorstellungen, es besteht aus Vernunftschlüssen, aus Erkenntniß, aus Erfahrungsfrüchten. Kurz, es ist ein Produkt der Nothwendigkeit und mit Nothwendigkeit. Jede Entscheidung dieses „Ich" ist nichts als eine Kette und eine unendliche Reihe von Wirkungen, von denen jede mit Nothwendigkeit aus der vorigen folgt. Von Freiheit ist hier ganz und gar nicht die Rede. Der Mensch ist ein nothwendiges Produkt der Wirkung zwischen seiner angebornen Anlage einerseits und äußeren Einflüssen andererseits.

In dieser Schlußfolgerung, wir erkennen es an, liegt viel Wahres. Das „Ich" an und für sich ist nicht einfach. Das „Ich" macht Schlüsse; also enthält es Gedanken und Erfahrungsprodukte. Man kann es zergliedern und gleichsam schälen — man vergebe uns das Plastische der Vergleichung — wie man dies mit dem Auge eines Schellfisches thut. Aber schälen wir, so lange wir wollen, immer gelangen wir zu einem Punkte, wo wir in dem „Ich" keine Vorstellungen mehr finden. Endlich verlieren wir uns in dem Unendlichen.

Das Unendliche, ja da haben wir es! Aber gerade dieses Unendliche ist es, von welchem die Entscheidung des „Ich" ausgeht. In der That, wir haben es hier zu thun mit absoluter Spontaneität. Das „Ich" ist nicht ein Durchgangspunkt für eine Reihe von Wirkungen, es ist ein Punkt, von welchem Wirkung ausgeht.

Wie ist es möglich, wird man sagen, daß eine Wirkung ausgeht von dem Unendlichen. Ist es nicht Unsinn zu sprechen von absoluter Spontaneität?

Absolute Spontaneität, ich bekenne es, ist etwas, wovon wir uns schwer eine deutliche Vorstellung machen können. Dennoch können wir uns diesem Begriffe nicht ganz entziehen, selbst nicht in der Wissenschaft des Stoffes. In der Theorie der Physik und Chemie sind wir freilich genöthigt anzunehmen, daß alle Wirkung von Atomen ausgehe. Ein wirksames Atom ist aber

eine absolute Spontaneität, d. h. die Wirkung jenes Atoms ist nicht die nothwendige Folge einer anderen Wirkung; denn wenn sie das wäre, würde sie die Wirkung eines anderen Atoms seyn. Aber dann wäre diese letzte Wirkung eine absolute Spontaneität, sie müßte denn wiederum aus einer anderen Wirkung herrühren. Man hat also hier zu wählen zwischen den zwei Begriffen: entweder dem der Spontaneität, oder dem einer endlosen Reihe von Wirkungen ohne Ausgangspunkt. Und war nun der erste Begriff schwer zu fassen, der letzte ist es gewiß nicht minder.

Es ist deutlich, hat der erste Begriff besondere Gründe, die dafür sprechen, dann bleibt uns nichts anderes übrig, als uns daran zu halten. Und nehmen wir irgendwo absolute Spontaneität an, so müssen wir sie annehmen in dem Menschen, wo die Beobachtung sie uns gleichsam mit Händen greifen lehrt*).

Der Determinist aber läugnet, daß der Mensch seine Spontaneität selbst beobachte. Behauptet Jemand sie zu beobachten, dann erklärt der Determinist seine Beobachtung für Selbstbetrug. Und so haben wir es früher auch gethan. Aber dann kann man fragen, warum er gerade die innere Beobachtung, auf welche seine Gegner sich berufen, verwerfe und er nicht seine eigene Beobachtung für illusorisch erkläre. Sagt der Determinist zu seinem Gegner, „deine Beobachtung ist Selbsttäuschung", was hindert dann dem letzteren, ihm einfach zu antworten: „Nein, deine Beobachtung ist Selbsttäuschung." Kurz, ist die innere Beobachtung schon so sehr der Selbsttäuschung unterworfen, dann hat auch der Determinist wenig Ursache, sein System mit soviel Selbstvertrauen und Exclusivität vorzutragen. Kurz, dann ist es am besten, alle psychologische Untersuchung einzustellen und ferner alle Discussion über diesen Gegenstand aufzugeben. Dann muß man wenigstens diese Frage

*) Ich sage die Beobachtung, d. h. nämlich die innere Beobachtung. Einige Philosophen, der große Comte, Maudsley 2c., läugnen die Möglichkeit aller inneren Beobachtung. Man findet eine Bestreitung dieses Irrthums bei Stuart Mill und bei Doublet.

offen lassen. Dann erfordert es die Ehrlichkeit, daß man sich wenigstens hüte die Willensfreiheit zu läugnen.

Der schwierigste Punkt der Frage gegenüber dem Determinismus ist nach meiner Meinung dieser: In und mit der Freiheit des Willens setzt der Mensch voraus, daß der Mensch seinen eigenen Willen selbst macht. Ward ihm dieser Wille von einem anderen gegeben, dann ist er (der Mensch) gebunden an die Natur jenes Willens und dadurch determinirt. Nun entsteht die Frage: wie ist es möglich, daß der Mensch sich seinen Willen selbst mache? Soll er dies thun, — so scheint es — dann muß er dies vorher wollen. Und so kämen wir zu dem ungereimten Satze: daß der Mensch einen Willen hatte, bevor er einen Willen hatte.

Dieser Punkt, ich bekenne es, hat mich oft in Verlegenheit gebracht. Dennoch sehe ich ihn keineswegs als entscheidend an zu Gunsten des Determinismus. Es ist — vergessen wir dies nicht — ein aprioristischer Schluß. Der aber muß alsbald schweigen, sobald die Beobachtung mit ihm in Streit ist*).

Einige Beispiele mögen darthun, wie umsichtig man seyn muß, wenn es darauf ankommt, durch Schlußfolgerungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Thatsachen zu entscheiden. Sie gehören zu der Klasse von Untersuchungen, mit denen besonders die Eleaten, in späterer Zeit Hegel und Herbart, sich beschäftigten.

Hätte Jemand nie Veränderung resp. Bewegung beobachtet, so könnte er in Versuchung kommen, die Möglichkeit derselben zu läugnen auf Grund dieser Schlußfolgerung: „Der Begriff, daß ein Gegenstand sich verändere, setzt voraus, daß der Gegenstand ein anderer ist in demselben Augenblick, da er noch derselbe ist. Soll etwas sich bewegen, dann muß es seine Stelle verlassen haben in demselben Augenblick, da

*) Der Fehler in dieser Schlußfolgerung scheint der zu seyn, daß da von dem Willen (dem Vermögen zu wählen) gesprochen wird als wäre es eine Begierde.

es noch auf dieser Stelle ist. Beides ist ungereimt, folglich ist jede Veränderung, jede Bewegung unmöglich."

Auf gleiche Weise könnte man zu der Behauptung kommen, daß eine Locomotive, die einmal in Bewegung ist, nie zur Ruhe gelangen könne. Die Sache verhält sich so. Soll die Locomotive stillstehen, so muß sie ihre Bewegung verlieren. Hierzu nun ist Zeit nöthig. Selbst die kleinstmögliche Quantität Bewegung kann sie nicht verlieren, ohne daß eine gewisse Quantität Zeit — wenn auch noch so klein — inzwischen verläuft. Kurz, jede unendlich kleine Quantität Bewegung erfordert wenigstens eine unendlich kleine Quantität Zeit, um verloren zu gehen. Jede Quantität Bewegung nun, welche die Locomotive zu verlieren hat, besteht aus einer unendlich großen Anzahl unendlich kleiner Theilchen. Also muß wenigstens eine unendlich große Anzahl Zeittheilchen — mögen sie auch noch so klein seyn — verlaufen, soll die Bewegung verloren gehen. Aber eine unendlich große Anzahl auch noch so kleiner Zeittheilchen bilden eine Ewigkeit. So kommen wir zu dem Resultate, daß jede laufende Locomotive, um zum Stillstand zu kommen, einer Ewigkeit bedarf, und daß daher eine einmal im Gang sich befindende Locomotive, immer fortlaufen muß.

Es ist nicht leicht in diesen Schlußfolgerungen Fehler zu entdecken, und doch sind sie augenscheinlich falsch. Seyen wir daher auf unserer Hut vor speculativen Argumenten gegen die Willensfreiheit.

Resultate:

1) Manche Menschen sind bei allen ihren Beschlüssen völlig determinirt.

2) Manche Menschen sind determinirt bei einer gewissen Abtheilung von Beschlüssen.

3) Unfreiheit, d. h. unvermeidliche Herrschaft der Begierden über das „Ich", spielt in der Welt eine große Rolle.

Insofern hat der Determinismus Recht.

4) Immer aber bleibt es wahr, daß es freie Beschlüsse gi t,

daß bei Manchem das „Ich" das Vermögen hat, zwischen zwei Begierden mit Willkür zu wählen.

Insofern hat der Determinismus Unrecht.

5) Die Frage über die Willensfreiheit kann man nur lösen auf dem Wege der Beobachtung, nie auf dem aprioristischer Schlußfolgerung.

Wir geben unsere Abhandlung keineswegs für eine unfehlbare aus. Auch erkennen wir an, über die Frage von der Willensfreiheit durchaus nicht Alles gesagt zu haben, was darüber zu sagen ist. Dennoch meinen wir, daß jeder Determinist — will er aufrichtig seyn — sein Urtheil über diese Frage zurückhalten muß, bis er unsere Argumentation würde entkräftet haben.

Recensionen.

Ch. H. Weiße's System der Aesthetik, nach dem Collegienheft letzter Hand, herausgegeben von Dr. Rudolf Seidel. Leipzig, bei Friedel, 1872.

Weiße's Aesthetik erschien 1830. Sie war das erste philosophische System der Lehre vom Schönen, noch vor dem Erscheinen der Hegel'schen Vorlesungen ein Versuch seine dialektische Methode auf dies Gebiet anzuwenden, und inhaltlich zugleich in der Anerkennung der Persönlichkeit des Absoluten, der in sich wahrhaften Individualität des menschlichen Geistes ein Schritt über Hegel hinaus. Nach Form und Inhalt hat Vischer später die Metaphysik des Schönen auf der Grundlage von Hegel ausgebaut, an sie die Betrachtung der Natur und der Kunst ausführlich angeschlossen. Später hat Zeising neben seinen verdienstvollen Arbeiten über die mathematischen Formenverhältnisse auch die Grudbegriffe neu untersucht, und ich habe überall von den Thatsachen und nicht von den Voraussetzungen der Schule ausgehend eine Aesthetik veröffentlicht, welche neben dem Allgemeinen und dem Gesetz das Eigenthümliche und die Freiheit betont, und von dem Schönen und der Kunst aus die metaphysischen

Principen näher bestimmt, welche fähig sind und ausreichen beide zu begründen und zu erklären. Nicht fruchtlos ist der Kampf gewesen, den ich gegen das Umschlagspiel der hypostasirten Begriffe, gegen die Uebergeherei einer Kunst in die andre, gegen jene falsche Dialektik geführt, kraft welcher eben Alles im Einen und Letzten untergegangen seyn müßte, wenn sie wahr wäre. Es galt zu zeigen, wie die Begriffe und die Künste sich zur Einheit eines in sich organischen Ganzen ordnen und gliedern, nicht aber in einander übergehen, wenn wir uns betrachtend von einem zum andern wenden und nachweisen, daß dieser Fortgang in der Sache selbst begründet und vernunftgemäß ist. Vischer wendet wenigstens in besondern Abhandlungen die alte Manier nicht mehr an, und gab mir mit dem einen Uebergang der Idee des Schönen in die Natur wahrscheinlich stillschweigend auch die andern preis; er hat bis jetzt keinen vertheidigt. Weiße's Vorlesungen, wie sie hier vorliegen, bewegen sich gleichfalls nun in jener ruhigen Entwicklung der Sachen und Gedanken, welche dem Einzelnen sein Recht gewährt und das Ganze sich im Mannigfaltigen entfalten, unser Denken dies erkennen läßt.

Die ganze Gliederung des Systems ist dadurch eine andre geworden. Jene vermeintliche immanente Dialektik hatte früher aus der Begriffslehre sofort die Kunstlehre folgen lassen, und daran die Lehre vom Genius gereiht, dem sich der Genius in objectiver Gestalt anschloß, das heißt die Naturschönheit und ihr Höhenpunct, die Geschlechtsliebe. Jetzt erkennt Weiße mit uns, daß wir zuerst die schaffende Phantasie oder den künstlerischen Genius betrachten müssen ehe wir zur Kunst kommen, und daß die Natur eine Voraussetzung der Kunst ist; er schließt nun wie wir mit der Poesie, und das Naturschöne als Gotteswerk ist ihm nicht mehr das Höchste, vielmehr erscheint das Walten Gottes auch im künstlerischen Genius und in seinen [illegible]bilden, der Verwirklichung des Ideals.

Das uns von Seidel mitgetheilte Heft Weiße's geht [illegible]nig in das Detail, und das ist schade, denn gerade da [illegible]

kommt es doch nachgerade in der Aesthetik an; wir mögen das wohl aus dem früheren Werk und durch eigne Thätigkeit ergänzen. Dem Denker kam es darauf an, zuvörderst die Principien festzustellen. Weiße beginnt indeß nicht mit der Thatsache des Schönen, um dann von hier aus zu dem allgemeinen und ersten Grund und Princip alles Lebens emporzusteigen und neue Bestimmungen für dieses aus der Aesthetik zu gewinnen, wie ich es versucht habe, sondern er beginnt mit dem Absoluten und weiß dasselbe so aufzufassen, daß das Aesthetische in ihm selber begründet wird. Er stellt unserm inductiven das deductive Verfahren zur Seite. Das Absolute wird von den Einen in die Vernunft, von den Andern in den Willen gesetzt. Daß Schopenhauer in neuerer Zeit die zweite, Hegel die erste Ansicht vertritt, daß beide nothwendig zusammengehören, wenn die Welt erklärt werden soll, betont auch E. v. Hartmann. Man sollte doch endlich die Rohheit im Denken aufgeben, welche auf das „Vermitteln" mitleidig herabblickt, als ob es Zeichen von Schwäche, von muthloser und consequenzenscheuer Accommodation wäre, die Principien verschiedener Systeme zusammenzufassen um zur ganzen Wahrheit zu kommen. Wenn in der Welt nicht beides, Vernunft und Wille, vorhanden wäre, so würde kein Philosoph es versucht haben, die eine oder den andern zum Ausgangspunct zu nehmen. Hegel sah so viel Vernunft in der Wirklichkeit, daß er den logischen Begriff zu ihrem Princip machte; er vergaß darüber das Alogische, das aus reiner Vernunft nicht abzuleitende, das darum auch nur aus der Erfahrung erkannt wird, das Freie, Individuelle. Schopenhauer sah so viel Unvernünftiges, Leidvolles, so viel blinden Willensdrang in der Welt, daß er den Willen an die Spitze stellte, den Intellect erst zu einem Hirnproduct der Willenstriebe machte; weil der Wille alles so schlecht gemacht, soll man ihn verneinen, die Erscheinungen des Individuellen wieder in Nirvana auflösen. Weiße verlangt nun, daß das Absolute sowohl Denken als Wollen sey, fügt aber hinzu, daß es darnach Wahrheit und Güte, keineswegs aber der Ursitz der Schönheit wäre. Er

fordert als drittes eine dem Gefühl entstammende productive Thätigkeit der Bildererzeugung, der Phantasie oder Imagination; sie ist nicht Ausfluß, sondern vielmehr die reale Voraussetzung des freien Willens, die Kraft, welche ihm den Stoff bietet, welche zugleich die metaphysischen und mathematischen Daseynsformen und Daseynsgesetze mit lebendigem Inhalt erfüllt. Der Wille ist durch die Vernunft und die zu ihr gehörigen formalen Bedingungen der Daseynsmöglichkeit begrenzt, und er hätte ohne jene stoffgebende Kraft und Wesenheit kein Mittel für seine Zwecke, keinen Inhalt für sein Wollen. In der Bildkraft sieht Weiße zugleich den Quell der Gefühle, er bezeichnet sie als Gemüth, und stellt als Mittleres zwischen Vernunft und Willen die innere Gestaltenbildung und das sie begleitende Gefühl.

„Vernunft, Gemüth und Wille: in dieser Dreiheit oder Dreieinigkeit ist der Begriff des absoluten Geistes eingeschlossen, der Begriff der Gottheit; das Gemüth bildet die Natur dieses Geistes; denn auch er darf nicht als naturlos, als stofflos gedacht werden. Nur durch den Willen aber, den freien, selbstbewußten Willen, welcher durch sein Wesen über die stofflichen Erzeugnisse der ihm innewohnenden Natur übergreift, und sie wie nach Innen so auch nach Außen, durch einen Act freier Selbstentäußerung schöpferisch zu einer Welt gestaltet, wird der absolute Geist zum Geiste im eigentlichen Wortsinn, zur freien Persönlichkeit. Nun erscheint uns die Idee der Schönheit als eine wesentliche Eigenschaft desselben. Sie ist das ewig wachsende und flüssige, und doch von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst gleiche Ergebniß des Lebensprocesses der innergöttlichen Natur, oder der innern im Schaffen schauenden im Schauen schaffenden Selbstoffenbarung des göttlichen Gemüths. Die heilig Schrift bezeichnet das mit Seligkeit und Herrlichkeit."

Dieser theosophische Weg ist nicht der in der Gegenwart beliebte. Wir gehen lieber von uns aus. Ist die Schönh t das Wohlgefühl der Harmonie in unserm Gemüth, erze t durch Anschauungen, welche den Einklang des Idealen u d Realen in ihrer Form offenbaren, die Einheit im Untersch d

und die Lösung der Gegensätze zur Erscheinung bringen, ist die Phantasie als die productive Kraft des Schönen und das Gefühl als sein Genuß erkannt, dann wird es geeignet seyn, auch in dem Urquell alles Lebens und im Princip der Welt neben Vernunft und Willen diese schöpferische Bildkraft anzuerkennen, die im Bunde mit Vernunft und Willen die Seligkeit des Schönen erzeugt. Die Natur trägt nirgends die Signatur des Gemachten, das unterscheidet ja gerade das Natürliche von dem Künstlichen, daß jenes aus eigner Kraft und Wesenheit sich entfaltet und gestaltet. Einen fertigen Organismus zu schaffen ist unmöglich, auch für Gott, bei dem zwar kein Ding, aber doch jedes Unding unmöglich ist; denn im Begriff des Organismus liegt es, daß er sich selber aus dem Zellenkeim entwickelt, durch eigne Kraft seine Form sich gesetzt hat. Ebenso wenig können Freiheit und Selbstbewußtseyn von außen geschaffen werden, so gut wie der Organismus selbst gewachsen ist, müssen wir das Selbstbewußtseyn und die Freiheit in eigner Willensthat uns anschaffen. Darnach wird denn der Schöpfungsbegriff zu modificiren seyn. Aus der logischen Idee konnte Hegel die Natur nicht erklären; er sprach von Abfall und Entäußerung, ohne das Wie deutlich zu machen; die Materie des Universums müßte in dem reinen Begriff doch irgendwie gewesen seyn, wenn sie herausfallen sollte. Der gewöhnliche Deismus läßt Gott die Welt durch seinen Willen schaffen. Der Wille ist zunächst innerlich bewußte Thätigkeit; wie der göttliche Geist durch seinen Willen die Materie des Universums hervorbringt, das bleibt eben das Räthsel, das nicht erklärt wird, wenn man es zum Wunder macht. Mir scheint es nur so zu lösen, daß das Absolute auch die Naturkraft ist, daß die Natur in Gott als diese noch in sich beschloßne Fülle der Realität im dunklen Lebensdrange besteht, daß die Phantasie in Gott die Bilder und Formen für jene Lebenskraft entwirft, die Vernunft die nothwendigen Gesetze giebt und der Wille nun den Lebensquellen freien Lauf läßt, daß sie innerhalb dieser Gesetze und nach diesen Formen sich gestalten, und innerhalb der ewigen Wesenheit eine

unterschiedliche für sich seyende Existenz gewinnen. Nicht das ist das Falsche des Spinozismus, daß er Gott als Substanz bestimmt, sondern daß er die Substanz nicht sich selber erfassen und zum Subject werden läßt; und wenn wir den Begriff der intellectualen Liebe festhalten, so geht Spinoza's Ethik ja über die Naturnothwendigkeit zum Gemüth in Gott empor. Nicht das ist das Falsche des Materialismus, daß er die Ewigkeit der Materie behauptet, sondern daß er sie zum alleinigen Grund aller Wirklichkeit und den Geist zur Function des Gehirns macht. Die Materie ist Phänomen, das Ergebniß wirkender Kräfte; diese Kräfte sind ewig, und das Werden und Leben der Welt ist der Proceß ihrer Entwicklung, den der göttliche Wille frei läßt innerhalb einer vernunftnothwendigen Ordnung und nach den Bildungsnormen, welche die göttliche Phantasie anschauend entwirft. Weil die Natur in Gott die reale Basis für sein Denken und Wollen bildet, weil er sie anschauend und gestaltend in Einklang mit beiden setzt, darum ist die Harmonie der Schönheit in ihm, und darum tragen die einzelnen Triebkräfte ihr Entwicklungsgesetz und ihren Zweck in sich, und können es nun selber ausgestalten und sich zu dem eignen Ideal, dem vorbildlichen Gedanken ihrer Wesenheit im Geiste Gottes, emporläutern. Wahrheit, Güte, Schönheit sind im Absoluten immerdar verwirklicht; für uns sind sie um unsrer Freiheit willen, und weil Freiheit die unumgängliche Bedingung für sie ist, für uns, sage ich, sind sie das Seynsollende; aber nicht das jenseitig Unerreichbare, sondern das in jeder Erkenntniß, in der sittlichen Gesinnung und That, in der Kunst und dem Kunstgenuß auch Realisirte und Gegenwärtige.

Das Schöne ist die Anschauung und der Genuß der Harmonie des Idealen und Realen, des Sinnlichen und Geistigen. Wenn man nun, wie Vischer, sagt, daß die Idee nirgends verwirklicht sey, sondern bloß im unendlichen Flusse der Z t, der aber nicht abgelaufen ist, verwirklicht werde, so ist s Schöne als der Schein des vollendeten Seyns keine Wirklich t, sondern doch wohl der Schein von etwas das nicht ist. U d

wenn Vischer sagt, Gott sey das Personseyn in allen Personen, so wäre dieser damit ein neutraler Begriff, kein Ich. Daß das absolute, das in sich vollendete Seyn schlechterdings nur außer sich, nur Object, nicht auch bei sich selbst und Subject seyn soll, ist eine seltsame Zumuthung; und wenn Vischer dann doch sagt, Gott sey das Subject in allen Subjecten, so heißt das entweder nichts, oder es heißt, daß sein Selbstbewußtseyn in und über allen endlichen Geistern lebe und walte, wie unser Selbstbewußtseyn in und über allen unsern Gedanken. Vischer's Behauptung, daß eine Aesthetik vom Standpunkt des Theismus unmöglich sey, schlägt in das Gegentheil um: das Schöne wie das Gute und Wahre weisen auf das Vollkommene hin, dessen Wesensbestimmungen sie sind; das Schöne ist wie die Liebe nicht Sache des Leblosen, sondern des Lebendigen, des fühlenden Geistes.

Weiße wendet sich von Gott zum Menschen und sieht auch hier das Urphänomen des Schönen in der Phantasie, wenn sie in Uebereinstimmung mit andern Seelen ein heiteres, beseligendes Spiel mit den Gestalten der Außenwelt spielt, während sie von der sinnlichen und geistigen Gemeinschaft gelöst, in Nacht und Einsamkeit eine Gespensterwelt erzeugt, an welche die Gefühle des Schauders geknüpft seyen, — das Urphänomen des Häßlichen. Das Häßliche tritt uns aber auch in der objectiven Welt entgegen; es ist allerdings ein Erzeugniß des isolirten Bildungsdranges, es ist eine Verirrung der Lebenstriebe, die vom Gesetz sich zu lösen trachten um frei zu seyn, ein Freiheitsmißbrauch in der Gestaltung, wie das Böse ein solcher im Willen ist, Selbstsucht und Widerspruch gegen die Weltordnung. Es ist ein anerkennenswerthes Zeugniß für den Wahrheitsinn Weiße's, daß er, der durch Einführung des Begriffs der Häßlichkeit in die Aesthetik sich ein Verdienst erwarb, doch seine ursprünglichen Bestimmungen und die falsche Dialektik berichtigte, nach welcher das Schöne in das Häßliche umschlagen, ja das Häßliche die unmittelbare Existenz des Schönen seyn sollte. Nicht das Häßliche, sondern das Individuelle, Eigenartige ist

ein Moment des Schönen; das Schöne ist die Harmonie des Individuellen, Originalen und Gattungsmäßigen, die freie Erfüllung des Gesetzes, das Charakteristische innerhalb der allgemein giltigen Normen; die Abtödtung des Individuellen hebt die Schönheit auf; wenn es aber die Bildungsgesetze überschreitet, wenn das Einzelne aus der Harmonie des Ganzen heraustritt, wenn das Originelle zur Fratze wird, dann entsteht die Häßlichkeit. Indem Weiße nun das Erhabene, das Tragische, das Komische u. s. w. zu bestimmen sucht, ist es sehr zu verwundern, daß er auf eine der Hauptfragen der Aesthetik nicht eingeht, welche doch durch Robert Zimmermann zur brennenden geworden ist, ob nämlich das Schöne nur formal sey, oder ob wir die Form als den Ausdruck des Gehalts zu betrachten und mit ihr auch Stoff und Größe in Betracht zu zu ziehen haben. Es ist ein Mangel Weiße's, daß er die formalen Elemente des Schönen nirgends untersucht. Er wendet sich sofort zum Ideal, der Gestalt, welche die schöpferische Macht der Phantasie im Geiste nach der Idee der Schönheit schafft, die mit den Ideen des Wahren und Guten verschwistert ist; darum ist das Ideal ein Erzeugniß der Bildung und zugleich der Ausdruck derselben. Er wiederholt seine Bestimmungen des antiken, romantischen, modernen Ideals, und betrachtet dann die ästhetische Subjectivität des Menschengeistes, der wohl als das Idealschaffende vorangestellt werden sollte.

Nun folgt das Naturschöne, „ein aus dem Urquell des göttlichen Gemüths in die Natur Eingeströmtes, von Gott selbst objectiv in die Natur Hineingeschautes, zum Geschautwerden durch die Vernunftcreatur Bestimmtes.“ Die Landschaft, die individuellen Organismen, die Menschengestalt, die Liebe, werden betrachtet, das Specifische des Naturschönen, sowie der Reichthum seiner Formen zu wenig betont.

In der Kunstlehre bewahrt Weiße seine eigenthümlic Gliederung in Musik, bildende Kunst und Poesie, d. h. d. Voranstellung der Tonkunst, weil in ihr das reine Wesen de ästhetischen Zeugens und Gestaltens unmittelbar aus dem G

müth heraus zur Erscheinung kommt; er erinnert dabei an ein Wort von Goethe: „Mir ist es bei Bach als ob die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie es sich etwa im Busen Gottes vor der Weltschöpfung zugetragen haben mag." Die Schönheit der sichtbaren Welt im Element des Lichts ist Aufgabe der bildenden Kunst; Weiße sieht mit uns das Malerische, im Unterschied von der auf den Individualorganismus gerichteten Plastik, in dem Hinblick auf die Totalität des Lebens, in der Gruppenbildung und der wechselseitigen Beziehung der Dinge. Die Poesie „hat mit der Musik die Unmittelbarkeit der zeitlichen Erscheinung des schöpferischen Genius als solchen, mit der bildenden Kunst die Fülle des Weltinhaltes gemein; sie erscheint als eine Vereinigung nicht sowohl jener Kunstformen als vielmehr der Principien, aus welchen sie hervorgehen und von welchen sie durchwaltet werden." Daß Weiße im Drama nur Tragödie und Komödie annimmt, und ein Mittleres, das Versöhnungsschauspiel in der heiteren Lösung ernster Conflicte, verwirft, bringt ihn zu der Seltsamkeit, im Faust eine phantastische Komödie, in den vorzüglichsten historischen Dramen Shakespeare's Lustspiele zu sehen; was er mit Calderon's Das Leben ein Traum, mit Shakespeare's Maß für Maß, mit Lessing's Nathan macht, weiß ich nicht; in Bezug auf Göthe's Iphigenie sagt er: „auch die echte Tragödie läßt einen glücklichen Ausgang zu, aber sie stellt sich damit doch wenigstens an die Grenze einer prosaischen Weltbetrachtung." Gerade nach einer vortrefflichen Erörterung über die Iphigenie, die Seidel in Weiße's kleineren ästhetischen Schriften mitgetheilt hat, ist mir das ganz unverständlich. Die Iphigenie stellt dar, wie ein in sich harmonisches Gemüth die Conflicte, welche tragisch zu werden drohten, durch die Macht der Wahrheit und der Seelengüte löst, sie stellt dar, wie der Geist in sittlicher Freiheit, welche ja immer Selbstbefreiung ist, sich zur Friedensklarheit läutert. Das ist echte Poesie, obwohl es weder tragisch noch komisch ist.

Das neue Büchlein von Weiße zeigt uns im Vergleich

mit seinem umfangreicheren Jugendwerk die Aesthetik selbst im Flusse des Werdens, es zeigt den Fortschritt des einzelnen Denkers, der sich dem Einflusse mitarbeitender Genossen nicht verschließt, in der Ergründung des Schönen, in der allseitigeren und richtigeren Auffassung der Welt. Für Weiße's System der Philosophie ist es neben der speculativen Dogmatik von besonderem Werthe.

Moriz Carriere.

Abhandlungen zur systematischen Philosophie, von Dr. Friederich **Harms**, ord. Prof. der Philosophie in Berlin. Berlin, 1868. Verlag von Hertz.

Diese Abhandlungen verbreiten sich über höchst wichtige Fragen: über den Staat, die Freiheit und Nothwendigkeit, die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte, das Problem der Philosophie, die induktive Methode, das Wesen der Materie, die Atomistik und den Materialismus, die Fichte'sche Philosophie. Drei von diesen Abhandlungen sind aus Vorträgen entstanden, welche der Verf. in einem wissenschaftlichen Vereine zu Kiel gehalten hat. Die übrigen Aufsätze und Abhandlungen sind schon früher in verschiedenen Zeitschriften erschienen und hier unverändert abgedruckt.

Die Abhandlungen verdienten mit allem Rechte einen wiederholten, besonderen Abdruck, theils wegen ihres reichen, weitgreifenden Inhalts, theils wegen der konzisen, scharfsinnigen Behandlungsweise desselben durch den Verf. Die Darstelluug ist weniger entwickelnd als aphoristisch gedrängt und kritisch, darum aber auch höchst instruktiv und zu klarer Begriffsbildung anregend.

Wir können hier nicht auf alle einzelnen Abhandlungen eingehen und müssen uns darauf beschränken, das Wichtigste daraus hervorzuheben. In seinem ersten Aufsatz über den S[illegible]t zeigt er in Uebereinstimmung mit den philosophischen Systen[illegible]n mehrerer Forscher unserer Zeit, worunter er auch das Sys[illegible]n der spekulativen Ethik des Referenten rechnet, daß die Pol[illegible]ik

eine ethische Wissenschaft ist, die Voraussetzung und natürliche Grundlage des Staats das Volk bildet, in dessen Natur er schon vorgebildet ist, und daß der Staat weder durch Vertrag noch durch Usurpation entsteht, sondern im Volke durch die Scheidung seiner häuslichen von den öffentlichen oder gemeinsamen Angelegenheiten in die Existenz tritt. Hierbei — führt Harms weiter aus — nehme der Staat entweder eine demokratische oder aristokratische oder monarchische Verfassung an, je nachdem das Bewußtseyn der gemeinsamen Angelegenheiten alle Volksgenossen oder nur eine Mehrheit derselben oder nur einen Einzelnen beseele. Wir stimmen mit der vortrefflichen Ausführung des Verf. vollkommen überein. Nur wird auch bei ihr die gedoppelte Form der Staatenbildung nicht ausgeschlossen seyn, die durch freie Einwilligung oder durch Gewalt. Jene wird freilich nur stattfinden, wenn alle Volksgenossen gleichmäßig von dem Bewußtseyn der allgemeinen Angelegenheiten durchdrungen sind; dagegen an einen Einzelnen oder Mehrere werden sie ihre Freiheit um so weniger freiwillig entäußern wollen, je weniger noch in ihnen jenes Bewußtseyn erwacht ist.

Im folgenden Art. vertheidigt der Verf. die Freiheit siegreich gegen die drei Arten von Nothwendigkeit: die äußere Nothwendigkeit des Materialismus, die innere des Determinismus und die essentielle des Prädeterminismus. Jedoch, so voll von vortrefflichen psychologischen Bemerkungen dieser Aufsatz ist, so hat derselbe doch eine Frage, von deren Beantwortung die Lösung des ganzen Streits abhängt, nicht genügend berücksichtigt. Dem Materialismus gegenüber führt er aus, daß der Mensch, wenngleich er im Causalzusammenhang mit der Welt stehe, doch auch ein Glied desselben, also selber eine Causalität sey; dem Determinismus gegenüber, welcher das Wollen schlechthin durch das Erkennen bestimmt seyn läßt, bemerkt er mit Recht, daß der Wille nicht bloß eine Folge der vorhergehenden Erkenntniß, sondern umgekehrt auch die das Erkennen hervorbringende Causalität sey. Alles das ist gewiß zu beachten, aber doch für die Frage der Freiheit noch nicht entscheidend. Wenn auch der

Wille eine Kausalität neben den äußern und innern Potenzen ist, so fragt es sich, ob seine Selbstbestimmung innerlich durch sich selbst mit Nothwendigkeit erfolgt oder nicht, ob es also einen Akt des Willens giebt, der auch nicht seyn, unterlassen werden, oder dessen Gegentheil der Wille hervorbringen konnte. Wenn nun der Verf. in der Freiheit das Zufällige als sekundäre Folge aus dem Wesen derselben anerkennt (S. 63), so bin ich mit ihm einverstanden, und ich hätte nur gewünscht, daß dieser höchst schwierige Punkt in dem Freiheitsprobleme von ihm möchte eingehend behandelt worden seyn. Wenn er aber an derselben Stelle behauptet, daß die Freiheit ihrem Begriffe nach nicht Zufälligkeit des Geschehens, vielmehr nur eine besondere Art der Gesetzmäßigkeit desselben sey, so kann dieß immerhin auch der innere Determinismus zugeben. Nicht blos darin besteht die Freiheit, daß ihr Gesetz ein selbstgegebenes, nicht von Außen gegebenes ist, sondern auch darin, daß sie dieses Gesetz ebenso befolgen, als nicht befolgen kann. Diese Wahlfreiheit ist freilich nur ein Moment im Begriffe der Freiheit, und sie soll dazu führen, daß der Wille in freie Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz sich setze; allein ohne sie bliebe auch die höchste Sittlichkeit nur eine innerlich determinirte Nothwendigkeit.

Das Problem der Philosophie will der Verf. in den folgenden Artikeln genau begrenzt wissen. Er beschränkt sie auf die Erklärung und Begründung der Grundbegriffe des Erkennens, welche unbedingt allgemein und nothwendig seyen. Auf diese Weise beschränkt der Verf. die Philosophie auf ein kleines Gebiet, wie er selbst bemerkt, und muß Wissenschaften, welche bisher allgemein als Theile der Philosophie anerkannt worden sind, wie z. B. die Psychologie und die sog. Anthropologie, von ihr ausschließen. Konsequent folgt aus dem angegebenen Begriffe der Philosophie, daß es nur zwei philosophische Wissenschaften giebt, die Logik und die Metaphysik. Dieß gest[illegible] auch der Verf. zu, nimmt aber dennoch auch die Physik u[illegible] Ethik in ihre Sphäre auf, indem er auch die Bestimmung [illegible] Grundbegriffe der sittlichen und der Naturerkenntniß als A[illegible]

gabe der Philosophie gelten läßt. Allein diese Grundbegriffe sind nicht schlechthin allgemein. Nur die Grundbegriffe alles Erkennens sind schlechthin allgemein, die Grundbegriffe besonderer Erkenntnißarten, der physikalischen und ethischen, sind selbst nur relativ allgemein. Nehmen wir aber dieß an, so ist kein Grund vorhanden, warum wir die Psychologie oder die Philosophie der Geschichte aus der Sphäre der Philosophie ausschließen sollten.

Obgleich mir daher einzelne Bestimmungen des Verf. noch fraglich sind, so schließe ich doch die Besprechung seines Buches mit der wiederholten Anerkennung des ungemeinen Scharfsinns und der seltenen Gründlichkeit, von welchen alle Abhandlungen desselben Zeugniß geben, und durch welche dieselben überaus lehrreich für den Leser werden.

Antimaterialismus. Vorträge aus dem Gebiete der Philosophie mit Rücksicht auf deren Verächter. Von Dr. Ludwig Weis. 1ster Band. Berlin, 1871. Verlag von Henschel.

Mit feiner Dialektik weist der Verf. die Gegner der Philosophie zurück, und zeigt er die Nothwendigkeit, das Bedürfniß des Philosophirens, sofern nur die Philosophie alle einzelnen Wissenschaften zu einem Ganzen zu vereinigen und die einzelnen Wahrheiten mit der Wahrheit des ewigen Urquells des Alls zu verknüpfen vermöge. Er geht die verschiedenen Ursachen des Mißkredits der Philosophie in heutiger Zeit durch, und zeigt den Ungrund und die Mißverständnisse auf, aus welchen jener Mißkredit zu entspringen pflegt. Seine Erörterung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen ist besonders lesenswerth, weil er dabei die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Glauben = Fürwahrhalten und Treue, welche gewöhnlich vermengt werden, genau unterscheidet, und hierdurch erst nachweist, inwiefern der Glaube in das Wissen sich erhebt und inwiefern er dasselbe fortwährend begleitet. Der Glaube im Sinne des bloßen theoretischen Fürwahrhaltens wird durch das Wissen vernichtet, und er soll dieß werden; der Glaube im zweiten

praktischen Sinne = Treue, Vertrauen, wird umgekehrt durch das Wissen gestärkt. Das wahrste Wissen von Gott giebt auch das wahrste Vertrauen zu ihm, die reinste Treue gegen ihn.

Wie er also die Nothwendigkeit der Philosophie, des voraussetzungslosen Wissens rechtfertigt, so zeigt er auch in einer kurzen Geschichte derselben ihre Entwicklung in erkenntnißtheoretischer Beziehung. Namentlich führt er aus, daß in dem hervorragendsten Systeme der griechischen Philosophie die Erkenntniß der Ideen als eine unmittelbare, angeborene bestimmt, umgekehrt in dem Sensualismus Locke's die Seele zum leeren Papier wird, auf welches sich durch Wahrnehmung und Empfindung Ideen oder Vorstellungen abklatschen. Kant dagegen — bemerkt er — habe die Vernunft als eine thätige Kraft bestimmt, welche mittelst der Erfahrung den wahren Denkinhalt erst gewinne und producire. In der That liegt in dieser Auffassung die richtige Mitte zwischen Sensualismus und Idealismus. Nur ist in dem Erkennen die Stellung des Denkens zur Erfahrung eine sehr verschiedene, und hieraus bilden sich die verschiedenen Erkenntnißarten; auf diese jedoch ist der Verf. bis jetzt nicht eingegangen, und doch wird sich erst von hier aus das Erkenntnißproblem eingehend lösen lassen. Schon aus dem Bisherigen erhellt, daß der Verf. keineswegs, wie der Titel seines Buchs leicht erschließen ließe, allein mit der Widerlegung des Materialismus sich beschäftigt. Er verbreitet sich über die verschiedenartigsten Probleme der Philosophie, und das Wort „Antimaterialismus“ soll nur die Richtung, den Geist bezeichnen, in welchem sein Forschen sich bewegt. Gelegentlich kommt er öfter auf den Materialismus zu sprechen und deckt seine Blößen auf; seine antimaterialistische Tendenz führt ihn zur Anerkennung aller wahrhaftigen Ideen, in höchster Beziehung der Idee aller Ideen, der Gottesidee. Jedoch weist er auch in dem religiösen Denken die materialistische Geistesrichtung, und zw[ar] gerade in derjenigen nach, welche am eifrigsten in die Verdam[-] mung des Materialismus einstimmt, der Orthodoxie. Ihr wir[ft] aber der Verf. selbst Materialismus deßwegen vor, weil sie d[ie]

Geist hintansetzend, am sinnlich Anschaubaren haften bleibt, hiermit einen Engsinn geistiger Befangenheit bekundet, der, weil er den Geist des Ewigseyenden verkümmert, für das soziale Leben schlimmere Folgen hat, als aller Materialismus der Naturforschung.

Gewiß darf man vor beiden Extremen des geistigen Bewußtseyns unsere Zeit warnen; und somit können wir uns von dem vorliegenden Buche und von der Fortsetzung der Veröffentlichungen des Verf. nur Gutes versprechen.

Briefe über die christliche Religion, von F. A. Müller. Stuttgart, Kötzle's Verlag, 1870.

Der Verf. steht auf dem kritischen Standpunkt, und giebt von ihm aus eine vielfach treffende Darstellung der Lehrbegriffe des Apostels Paulus und Johannes. Dagegen ist er der erhabenen Geistesrichtung des Stifters unserer Religion nicht gerecht geworden, wenn er denselben als einen bornirten Juden darstellt, welcher das levitische Rabbinerthum als eine göttliche Ordnung noch in seiner letzten Zeit festgehalten habe, und fern davon gewesen sey, die jüdische Religion verändern oder gar verbessern zu wollen, geschweige denn, daß er eine neue Religion hätte stiften wollen. Er beruft sich zu diesem Behuf auf Matth. 5, 18 und ähnliche Stellen. Aber er übersieht dabei oder bringt nicht in Anschlag andere Aussprüche, welche derselbe Synoptiker bringt, wie Matth. 9, 16. 17. Eine gerechte, allseitige Würdigung Jesu und seines Lebenszwecks muß beide, einander allerdings entgegengesetzte Aussprüche in gleicher Weise berücksichtigen. Die Hauptaufgabe einer kritischen Darstellung des Lebens Jesu wird nun die seyn, die Vermittlung der beiden Standpunkte, von denen jene entgegengesetzten Aussprüche ausgehen, des jüdisch orthodoxen und des universellen geistigen, in dem Selbstbewußtseyn Jesu nachzuweisen. Eine solche Vermittlung ist aber unseres Erachtens, wenn man die Aussprüche Jesu nicht durch eine künstliche, gezwungene Exegese umdeuten will, nur durch die Annahme einer Entwicklung des Selbstbe-

wußtseyns Jesu selbst möglich. Hiernach dürfen wir uns die Sache so denken, daß Jesus anfänglich, in der ersten Periode seiner Lehrthätigkeit, obgleich schon damals einer Antithese des Geistes seiner ethischen Anschauung gegenüber von einzelnen mosaischen Geboten (Matth. 5, 21 ff.) sich bewußt, doch einen Anschluß an die gegebene mosaische Lebensordnung für möglich, ja nothwendig erachtete, späterhin aber, wohl infolge des fortgesetzten Widerstands der Vertreter der mosaischen Gesetzgebung gegen das Evangelium, einen Bruch mit derselben hinsichtlich des Ritualgesetzes als unvermeidlich erkannte, wenn der Geist des Evangeliums nicht darunter in seiner vollen Lebensentfaltung leiden sollte. Eben dieß spricht er in der angeführten Stelle, Matth. 9, 16 ff., aufs entschiedenste aus. Denn er sagt ja da ganz offen, daß der neue Geist, der des Evangeliums, auch eine neue Lebensform, und zwar (V. 14. 15) nicht die trübselig ascetische, sondern die affirmative, freudige erfordere.

Wenn nun der Verf. des ersten Evangeliums, obgleich er unverkennbar der judaistisch christlichen Partei angehörte, dennoch nicht umhin kann, Aeußerungen Jesu, wie die angeführte, zu berichten, so können wir auch nicht an der Authentie derselben zweifeln, und können demnach auch nicht, wie Dr. Müller, in dem Ap. Paulus erst den Verkündiger und Stifter eines freien, universellen Christenthums erblicken. Es ist die Entwicklung in dem Selbstbewußtseyn Jesu überdieß ganz analog derjenigen, welche wir in der Anschauung unseres großen Reformators Luther erblicken. Denn auch er tritt in seinen 95 Sätzen, welche er an der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, obgleich darin schon die Antithese gegen das ganze päpstliche Unwesen verborgen lag, und auch späterhin noch einige Zeit durchaus nicht mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines Bruchs mit den Lehren der katholischen Kirche auf, und erst als seiner Reform von Seiten der päpstlichen Partei ein unbedingter Widerstand entgegengesetzt, und sogar in Rom das Verdammungsurtheil gegen ihn ausgesprochen wurde, erst dann vollzog er kühn und öffentlich jenen Bruch auch seinerseits, in-

dem er die ganze Sammlung der päpstlichen Gesetze den Flammen übergab.

Allerdings tritt uns Jesus bei unserer Auffassung menschlich näher; aber in seiner hohen Dignität gewinnt er nur um so mehr, wenn er selbst in seinem menschlichen Selbstbewußtseyn zuerst den Prozeß der Erhebung des partikularistischen Theismus zum universellen und freien durchgekämpft hat. Von dieser Entwicklung aus begreift sich überdieß als eine natürliche Erscheinung das nach dem Tode Jesu erfolgte Hervortreten zweier entgegengesetzter Richtungen in der ersten christlichen Gemeinde, der judaistisch christlichen und der universell geistigen, welche letztere ihren ersten konsequenten und genialen Vertreter allerdings in dem Ap. Paulus gefunden hat.

Seele und Geist, oder Ursprung, Wesen und Thätigkeitsformen der psychischen und geistigen Organisation, von den naturwissenschaftlichen Grundlagen aus allgemein faßlich entwickelt, von K. Ch. Planck. Leipzig, Fues's Verlag, 1871.

Dieses Werk dürfte mit Recht einen noch weiter gehenden Titel führen, als der angegebene ist. Denn es ist eigentlich eine allgemeine, spekulative Kosmogonie, indem es alle Arten des Seyns aus seinem Princip abzuleiten versucht. Es begreift darum auch ein philosophisches System der Natur in sich, und ist dadurch ausgezeichnet, daß es bei gründlicher Kenntniß der neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften und der verschiedenen naturwissenschaftlichen Theorien durchaus selbständig zu Werke geht, genau die in Rede kommenden Begriffe des Seyenden und seiner verschiedenen Arten bestimmt, und sie sämmtlich aus einander und zuletzt Einem höchsten Prinzip entwickelt. Namentlich gelungen scheint uns die Bestimmung des Unterschieds zwischen dem thierischen und dem menschlichen Seelenleben, sowie der verschiedenen Stufen der Entwicklung des letzteren oder der Bewußtseynsstufen des Geistes. Er zeigt nämlich, daß das Bewußtseyn in drei Stufen sich entwickle: der Stufe der reinen Sinnlichkeit oder des unmittelbaren Nervenlebens, sodann der

Stufe des sinnlichen Bewußtseyns oder der unmittelbaren Rückbeziehung auf das Sinnes- und Nervenleben, endlich des unsinnlichen Selbstbewußtseyns oder des Geistes. Wenngleich die zwei ersten Stufen im Grunde nur Eine bilden, ist doch der Gedanke richtig, daß der Geist nur mittelst einer Mittelstufe, der des vorstellenden Bewußtseyns, auf den Leib, die Nervenerregung, sich bezieht, die Thierseele aber durch dieselbe unmittelbar bestimmt ist.

Dagegen gelangt er nicht zur konsequenten Auffassung der wahren Idee des menschlichen Geistes, indem er die Freiheit desselben verwirft und die psychologische Nothwendigkeit der einzelnen Handlungen des Willens behauptet. Er kann freilich von seinem naturalistischen Weltprinzip aus unmöglich zu einer höheren Anschauung des Geistes auf konsequente Weise sich erheben; es erhellt vielmehr, daß bei dieser seiner Auffassung der Geist, so treffend P. anfänglich seine Erhabenheit über die Thierseele dargestellt hat, doch nur Naturprodukt ist und bleibt, niemals aber frei von der Natur seyn und werden oder auf seine Weise zur Einheit mit ihr sich selbst bestimmen kann; denn die psychologische Nothwendigkeit ist nichts als das Bestimmtseyn des Willens durch seine, unabhängig von ihm gesetzte Natur selbst. Der Verf. behauptet mit allem Recht, daß der Geist nur als Wille, der durch das Denken hindurch seinen wahren menschlichen Inhalt erhält, also als sittlicher Geist zur wahren Selbstbestimmung gelange und sich innerer Selbstzweck werde. Es ist jedoch unschwer zu zeigen, daß dieß schlechterdings die Freiheit voraussetzt; denn die Behauptung der schlechthinnigen psychologischen Nothwendigkeit jeder Handlung hebt die Selbstbestimmung auch gegenüber der innern Natur schlechthin auf.

Die Atomistik verwirft der Verf., weil er als Konsequenz derselben den bloßen Mechanismus betrachtet, aus welchem nicht einmal die Natur zu begreifen sey, und weil noch we niger von ihr aus die psychologische Einheit, die Einheit d Selbstbewußtseyns, verstanden werden könne. Dieser Einwa gilt jedoch nur gegenüber einer Art von Atomistik, nicht r

der höheren, selbst dynamischen Form derselben. Jedes Atom muß als ein einheitliches Kräftecentrum gefaßt werden, und von diesem Begriffe aus erklärt es sich sehr einfach, daß die Lebenserscheinungen der Natur nicht bloß äußerlich mechanischer Art, sondern zugleich innerliche Verbindungen der Atome unter einander sind, und daß die höchsten Arten von Atomen, nämlich die geistigen, durchaus untheilbare, unvergängliche, einheitliche Grundwesen sind, somit die Einheit des Selbstbewußtseyns vollkommen begreiflich wird. Um das Mißverständniß zu beseitigen, als ob die Atome, wie sie von der Corpuskularphilosophie gefaßt werden, nur die letzten Körpertheilchen seyen, bediene ich mich in meinen selbständigen Schriften des Ausdrucks Henade, deren Begriff mit dem der Leibnitzischen Monade verwandt, aber doch noch von ihm zu unterscheiden ist, weil die Monade ein isolirtes Eins bezeichnet, während die Henade Einheit mit sich selbst in der Einheit mit anderen Wesen ist.

Die bestimmende und erklärende Grundlage der Welt findet der Verf. in der Schwere. Sie soll ihr Wesen in der Konzentrirung, in der Zusammenfassung zum Mittelpunkt hin haben. Als die noch allgemeine und individualitätslose Grundlage, welche dem individuellen Daseyn der Körper schon vorausgehe, könne sie nicht erst durch die letzteren, die individuellen Körper, begründet seyn, müsse vielmehr das Erste seyn, was die Körperlichkeit erst begründe, und zwar geschehe dieß durch die Conzentrirung der Schwere. Die organische Einheit und ihr Verhältniß zu den unorganischen und individuellen Stoffen, noch mehr der Geist als das vollendet individuelle Centrum seyen das Gegenbild der in der Schwere vorhandenen Zusammenfassung zum Centrum. Wie nun nach der Ansicht des Verf. auf diese Weise aus der Schwere vermöge ihrer Concentrirung alles Individuelle, zuhöchst selbst der Geist hervorgeht, so sinkt zuletzt die Erde zugleich mit der ganzen übrigen Planetenwelt in den Urgrund zurück, aus dem sie hervorgegangen, damit nach gleichem Gesetz wieder ein neues Leben sich entwickle, und so fort ins Un-

endliche. Allein die Schwere ist eine solche rein mechanische Massenkraft, daß wir derselben die prinzipielle Bedeutung, welche der Verf. ihr beilegt, unmöglich zuerkennen können. Sie geht nicht einmal dem individuellen Daseyn der Körper voraus, sondern ist selbst nur die Kraft der einzelnen Massentheilchen, die in ihrer wechselseitigen Anziehung die Weltkörper konstituiren. Noch viel weniger vermöchte aus ihr das organische Leben, Seele und Geist, begriffen zu werden; denn diese gehören einem spezifisch höheren Gebiete des Seyns an und sind immaterieller Natur, wenn sie gleich ihre räumlich begrenzte Existenz in der Materie haben. Setzen wir auch statt der Schwere, wie hie und da der Verf. thut, das Erdinnere als Prinzip, so ist auch aus ihm als einem ungeistigen Princip das geistige Leben nicht begreiflich. Nihil in effectu, quod non antea fuerit in causa. Nicht blos die Kraft der Conzentrirung von Massen, sondern die der Selbstbeziehung auf sich in der Selbstunterscheidung von sich und von Anderem muß dem Weltprinzip zukommen. Ebendeswegen ist auch die Ansicht des Verf. von dem schließlichen Untergang alles individuellen Lebens zwar von seinem naturalistischen Prinzip aus ganz folgerichtig, sie fällt aber auch mit dem letzteren selbst dahin. Diese Vorstellung, welche alle Wahrheit des doch sonst vom Verf. nicht bestrittenen Zweckbegriffs aufhebt, indem sie das Gesammtleben in ein ewiges sinnloses Spiel des Hervorgangs des individuellen Lebens aus dem Urgrund und des darauf folgenden Rückgangs in denselben verwandelt, — sie folgt aus derselben Hypostasirung einer allgemeinen Potenz, hier der Schwere oder des Erdinnern, wie sie überhaupt dem Pantheismus eigen ist. Die allgemeine Potenz, welche an sich individualitäts- oder selbstlos seyn soll, soll dennoch das Individuelle hervorbringen, was schon an sich ganz undenkbar ist, wie denn das Allgemeine schon uranfänglich nie anders als im Individuellen existirt; hat sie aber das Individuelle aus sich gesetzt, so kann sie als die hypostasirte Allgemeinheit schließlich nur ihre Negativität gegen das Individuelle kehren, somit es in sich wieder vernichten und auflösen. Setzen

und aus sich hervorbringen das Individuelle kann die Allgemeinheit nur dann, wenn sie uranfänglich schon in sich Selbstheit ist. Ein solches Prinzip ist aber nur der Geist, wie der Verf. S. 539 selbst den Geist als das zugleich vollendet Individuelle und wahrhaft Universelle ganz richtig bestimmt. Nur aus einem solchen Prinzip begreift sich das Werden der kreatürlichen Individuen und zuletzt des menschlichen Geistes; ein solches Prinzip ist aber zugleich schließlich nicht die Negativität des Individuellen, am wenigsten des menschlichen Geistes, vielmehr die die Vollendung des Weltalls, insbesondere des Geistes bezweckende Entelechie.

Wirth.

Beiträge zur Geschichte und Kritik der Philosophie.

III.

1) Dr. C. Grapengießer: Erklärung und Vertheidigung der Kritik der reinen Vernunft wider die sogenannten Erläuterungen des Herrn J. H. v. Kirchmann. Eine Bekämpfung des modernen Realismus in der Philosophie. Jena 1871.

Der lange Titel unsrer Schrift sucht derselben nach verschiedenen Richtungen hin Bedeutung zu geben. Dieselbe ist zunächst Streitschrift. Der Herr Verf. hat sich schon einmal an den gegenwärtigen Streitigkeiten über die Kant'sche Philosophie betheiligt. Damals stellte er sich mit einem Schriftchen: Kant's Lehre von Raum und Zeit, Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg, Jena 1870, ganz auf Seite Kuno Fischer's, was dem Referenten gerade nicht als ein günstiges Zeichen für die sachliche Einsicht und Beurtheilungskraft des Herrn Verf.s erscheinen konnte. Denn Trendelenburg hat mit großer Ruhe und Objectivität wohl hinreichend nachgewiesen, daß Fischer in seiner Darstellung der Philosophie Kant's Unkantisches eingemischt hat, wenn ich auch andrerseits ein völlig verwerfendes Urtheil auf Grund solcher einzelner Stellen über die gesammte Arbeit Fischer's, der ich nur mehr Präcision wünschte, nicht

unterschreiben würde. — Gegenwärtig wird Herr Grapengießer durch das Heftchen sogenannter Erläuterungen beunruhigt, das Herr v. Kirchmann seiner bei Heimann in Berlin erschienenen billigen Ausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft beigegeben hat. Referent kann nicht anerkennen, daß dies Schriftchen zu einer größern wissenschaftlichen Streitschrift hinreichende Veranlassung giebt; auch befremdet ihn die von Herrn Grapengießer beliebte Ausdrucksweise. Möge der letztere sich mit seinen eignen Worten einführen und charakterisiren:

„So hätte v. Kirchmann sich damit begnügen sollen, durch diese eine Fiction den Kant zu vernichten, statt nun noch den Leib des Erschlagenen zu zertreten, zu mißhandeln. Ja zu mißhandeln; zehnmal habe ich bei meiner Arbeit die Feder hingelegt, zweifelhaft, ob das oberflächliche Gerede dieser Erläuterungen es verdiene, viel Zeit und Mühe seiner Beurtheilung zu widmen, zehnmal habe ich die Feder hingeworfen, im Unmuth über diese oft unwürdige, ja zuweilen, ich kann es wahrlich nicht anders nennen, unverschämte Weise, in der über die lange und tief durchdachten Lehren des unzweifelhaft größten Denkers unsres Volkes abgeurtheilt wird, als wären es Exercitien eines unwissenden Knaben." Hätte Herr Grapengießer sich wenigstens beim zehnten Mal beruhigt, so hätte er sich den Widerspruch erspart, in den er sich jetzt verwickelt hat, einerseits die v. Kirchmann'sche Schrift als oberflächlich der Beachtung unwerth zu verwerfen, und andrerseits derselben durch eine 16 Bogen lange Widerlegung eine übermäßige Bedeutung und Tragweite beizumessen. Diese Bedeutung kommt ihr nicht zu. In Kreisen von Studenten, Candidaten und Diletanten, wohin jene billigen Ausgaben der Kant'schen Schriften und ihre Anmerkungen kommen, mögen auch die v. Kirchmannschen Erläuterungen ihre Wirkungen ausüben und für dieselben mag vielleicht auch ein kurzer Hinweis a den Werth dieser Kirchmann'schen Beigabe nöthig seyn; b Fachmännern dürften sie aber wohl kaum gefährlich werden, u ihnen wird diese Gegenschrift als überflüssig erscheinen.

Sachlich hat nun unsre Schrift darin Recht, daß die v. Kirchmann'schen Erläuterungen das nicht sind, was sie seyn sollen, nämlich eine Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft, die für den Leserkreis der philosophischen Bibliothek nöthig erscheint. Herr v. Kirchmann benutzt die von ihm herausgegebene Bibliothek zur Propaganda für sein System. Er nimmt die gute Gelegenheit wahr, um vor einem größern Publikum von dem in seiner Philosophie des Wissens eingenommenen Standpunkt des Realismus aus eine Kritik Kant's zu geben. Dabei aber schneidet er keineswegs den Vertretern anderer Systeme bei dem Heimannschen Unternehmen die Concurrenz ab; Referent würde eine größere Berücksichtigung des Aristoteles und Leibniz bei demselben wünschen. — So dankbar nun auch die Wissenschaft die Bemerkungen des unzweifelhaft scharfsinnigen Mannes über Kant aufzunehmen hat, und so anerkennenswerth seine Bemühungen gerade für Verbreitung der Kant'schen Werke sind, so werden wir doch Herrn Grapengießer in der Behauptung beistimmen müssen, daß Anmerkungen zu einer für ein größeres Publikum bestimmten Ausgabe Kant's nicht der geeignete Ort für die besondre wissenschaftliche Controverse zwischen Herrn v. Kirchmann und Kant sind, und daß v. K.s Anmerkungen in der Weise, wie er sie gegeben hat, ihren Zweck verfehlen. Seine Auffassung und Beurtheilung sind durchaus subjectiv bedingt, während strengste Objectivität durch Zweck und Aufschrift des Unternehmens geboten war. In erster Linie waren wirkliche Erläuterungen, d. h. Erklärungen des Sprachgebrauchs, Entwicklungen des Inhalts, Darlegung des Zusammenhangs u. s. w. erfordert, und erst in zweiter Linie wäre auch die Kritik zu berücksichtigen gewesen. Dabei kam **vor allen Dingen** dann die in den Hauptwerken der Philosophie seit Kant bereits historisch gewordene Kritik in Betracht. Wirklich würde eine Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft einen bedeutenden Werth haben, welche bei allen einzelnen Punkten die wichtigsten dagegen bereits erhobenen Einwände zusammenstellte. Hinterher könnten denn auch wohl des Herausge-

ders eigene Einwendungen kommen. Wenn wir demnach etwas bei Herrn v. Kirchmann's Bibliothek zu wünschen haben, so ist es ein größeres Zurücktreten der Subjectivität des Herausgebers und das Hervorkehren der bei einem für die Geschichte der Philosophie wichtigen Unternehmen unerläßlichen sachlichen Objectivität und Treue.

Mit dieser kritischen Bemerkung halten wir nun aber auch die ganze Sache für völlig erledigt; denn sie trifft so principiell das ganze Unternehmen, daß Alles Einzelne damit selbstverständlich beseitigt ist. Wir sind daher auch nicht gewillt, auf diese Einzelheiten näher einzugehen. Wer nun, wie Herr Grapengießer, gegen das Heftchen von Kirchmann eine Schrift von 16 Bogen drucken läßt, betritt damit noch ein anderes Feld des Streites, als dasjenige, welches innerhalb der Geschichte der Philosophie liegt. Herr Gr. greift, wie auch der zweite Titel seiner Schrift besagt, den modernen Realismus, das System des Herrn v. Kirchmann an. Die Beurtheilung eines solchen Streites liegt aber außerhalb des Gesichtskreises dieser Beiträge; auch ist die Sache noch nicht spruchreif. Dazu müßte erst eine Antwort des Herrn v. Kirchmann erfolgt seyn, die unseres Erachtens leicht ausbleiben könnte.

Der schließliche Gesichtspunkt, unter dem Herr Grapengießer seine Schrift einführt, ist der einer Erklärung der Kritik der reinen Vernunft. Um aber, nach unsern oben ausgesprochenen Grundsätzen, von uns als Erläuterungsschrift empfohlen werden zu können, müßte die vorliegende Abhandlung nicht den polemischen Charakter an sich tragen, sondern sich, abgesehen von Herrn v. Kirchmann, ganz sachlich nur mit Kant beschäftigen. Auch müßte sie die in der bisherigen Kantliteratur vorhandenen Erläuterungen überragen oder sie doch benutzen. Da das nicht ausreichend geschieht, so muß es, gegenüber dem entschieden vorhandenen Bedürfniß der Gegenwart nach Erläuterungsschriften über Kant, für rathsamer befunden werden, die bewährten ältern Schriften dieser Kategorie, als die vorliegende literarische Erscheinung, zu empfehlen. So bleibt uns also nur

die Anzeige übrig, daß für alle die, deren richtiger Einsicht das Heftchen v. Kirchmann gefährlich werden könnte, Herr Grapengießer ein mehrfach theureres Gegengift bereit hält.

2) Aus Schellings Leben in Briefen. I. Bd. 1775—1803, Leipzig 1869. II. Bd. 1803—1820. III. Bd. 1821—1854. Leipzig 1870.

Die alte dogmatische Metaphysik des vorigen Jahrhunderts war durch Kant gestürzt. Nachdem die Kritiken sich Bahn gebrochen hatten, konnten sich die klarer denkenden Köpfe der Einsicht nicht verschließen, daß es unmöglich sey, an der überlebten theoretischen und praktischen Philosophie Ch. Wolf's und seiner Jünger festzuhalten. Zunächst wandten sich die Meisten dem Studium der tiefsinnigen Kantischen Werke zu, die das Denken auf neue Bahnen führten.

Aber auch das Kantische System, mehr geeignet, eine große Epoche der Philosophie einzuleiten als abzuschließen, konnte auf die Länge das Denken nicht völlig befriedigen. Es waren darin zu viel Lücken, Einseitigkeiten, unvermittelte Widersprüche stehen geblieben. Das gab zu Streitigkeiten über viele einzelne Punkte theoretischer oder praktischer Natur Veranlassung, ohne daß aber diese Erörterungen die Entwicklung des philosophischen Systems im Wesentlichen gefördert hätten. Zur Lösung der Aufgabe, den ganzen Kant in sich aufzunehmen und kritisch umzubilden, waren nur Wenige befähigt.

Zu diesen Wenigen gehörte J. G. Fichte. Er ging mit eiserner Consequenz des Gedankens von einem einheitlichen Princip aus, und machte den Versuch, die philosophische Weltansicht im geschlossenen System zu entwickeln. An Einheit hatte die Philosophie gewiß durch ihn gewonnen, indessen die Einseitigkeit derselben war durch den subjectiven Idealismus nur noch größer geworden, und wesentliche Seiten des Systems, wie die Erkenntniß der Natur und Kunst, fehlten ganz. Auch bleibt die kritische Frage offen, ob J. G. Fichte überhaupt die Weiterentwickelung der Kantischen Pilosophie in richtiger Weise in Angriff genommen hat. Wir unsrerseits legen bei Würdigung dieses

Philosophen das Hauptgewicht mehr auf seine Berliner Wirksamkeit, als auf seine Wissenschaftslehre in erster Gestalt.

Es galt nun, die Philosophie aus der Enge, in der sie sich bei Fichte gefangen hatte, hinauszuführen und den Anstoß zu weiterer Entwicklung zu geben. Das Verdienst, dieses geleistet zu haben, gebührt unstreitig Schelling. Er umspannt mit seiner wissenschaftlichen Laufbahn und Wirksamkeit die erste Hälfte dieses Jahrhunderts, und hat die doppelte Bedeutung, einerseits in diesem Zeitraum zu den wichtigsten Entwicklungen des philosophischen Systems die Initiative ergriffen zu haben, wie er auf der andern Seite die wichtigsten Reactionsströmungen dagegen veranlaßt hat. Seine Stärke beruht in der Kühnheit seines Fortschritts und der befruchtenden Kraft seiner Anregungen, seine Schwäche im Mangel an System und ruhiger klarer Durchbildung der von ihm gewonnenen Principien. Auch hat dem ruhigen Gang der Entwicklung der Philosophie vielfach seine übereilte Neuerungssucht geschadet, die mit kleinen Abhandlungen über das Princip gegen den Gesammtbau der philosophischen Wissenschaft Sturm lief, ehe er noch eine gründliche Einsicht in die Geschichte der Philosophie und deren festgegebene Fundamente besaß. — Eine vollständige Biographie, welche uns einen vollen Einblick in die jedenfalls interessante innere Entwicklung dieses Mannes gewährte, fehlt noch bis zur Stunde. Es war zwar schon lange der Plan eines Sohnes Sch.s, des Decans Fr. Schelling, des Herausgebers der sämmtlichen Werke unseres Philosophen, seine Ausgabe mit einer Biographie seines Vaters zu schließen, doch wurde er mitten in diesen Arbeiten 1863 durch den Tod heimgerufen. Ein Fragment dieser Biographie, welches die Jugendgeschichte Schelling's bis zu seiner Berufung nach Jena erzählt, enthält Bd. I S. 1—179 des angezeigten Buchs. Schelling's Familie hat jetzt von der Veröffentlichung einer vollständigen Biographie Abstand genommen, indessen alle Urkunden durch den Druck bekannt gemacht, die zum richtigen Verständniß, zur allseitigen Darstellung und gerechten Beurtheilung des Lebens und Wirkens Schelling's nothwendig

sind. Mit der Arbeit war Herr Prof. G. L. Plitt in Erlangen betraut, der seine Aufgabe mit dankenswerther Sorgfalt, gutem Tact und Umsicht gelöst hat. Vielleicht hätte Einzelnes noch gestrichen werden können. Im Nachfolgenden soll nun das Wichtigste aus diesen Publikationen übersichtlich zur Darstellung kommen. —

Berichten wir zunächst über Schelling's Familie und Erziehung im elterlichen Hause.

Es geschah im Jahre 1771, daß der Hülfsprediger und Hofmeister Joseph Friedrich Schelling zum Diakonus in Leonberg, einem Landstädtchen in Würtemberg, ernannt wurde. Leonberg liegt drei Stunden von Stuttgart am westlichen Abhang eines Plateaus in einem Thale, an dessen südlichem Horizont der Schwarzwald sichtbar wird. Am 12. November des bezeichneten Jahres verehlichte sich Schelling mit Gottliebin Marie Cleß, der Tochter eines Stadtpfarrers in Stuttgart. Beide stammten aus Predigerfamilien, in denen altschwäbische Frömmigkeit, sittlicher Ernst, Biederkeit der Gesinnung und zugleich feinsinnige Zartheit einheimisch waren. Auf unsers Schellings kirchliche Richtung waren Spener und die Herrnhuter nicht ohne Einfluß geblieben, in wissenschaftlicher Beziehung haben wir ihn als einen Geistesverwandten Bengels zu denken, dessen Hauptaugenmerk gründliche biblische Gelehrsamkeit war. Seine Studien, in denen sich ein philosophisch-kritischer Zug bemerklich machte, erstreckten sich vornehmlich auf orientalische Sprachen und die Erklärung des Alten Testaments. Sein Name blieb in der gelehrten Welt nicht unbekannt, und es wird ihm eine feine Beobachtungsgabe nachgerühmt. Die Gattin war von einfach bürgerlichen Stitten, aber einnehmendem Wesen, von Gestalt war sie klein; von ihr erbte der Sohn die herrlichen tiefblauen Augen. Unter den Verwandten sey ein Oheim, Specialsuperintendent Faber in Neuffen, erwähnt, der sich für die Schriften Oetingers interessirte, und der in dieser Richtung auf unsern Philosophen Einfluß gehabt haben kann. — Die ersten Jahre blieb Schellings Ehe kinderlos, bis sie am 27. Januar 1775 Mor-

gens nach 3 Uhr durch die Geburt eines Sohnes gesegnet wurde, der in der Taufe die Namen Friedrich Wilh. Joseph empfing. Dieser Erstgeborne war unser Philosoph. — In Leonberg blieb Schelling nicht lange. Schon 1777 zog der Vater als Klosterprofessor und Prediger in die Abtei Bebenhausen bei Tübingen, eine Bildungsanstalt für künftige Theologen, die von ihrem 16ten Jahr bis zum Abgang in das Stift in Tübingen hier erzogen werden. Das Kloster liegt sehr romantisch in großer Einsamkeit. Es existirt von dem 13 oder 14jährigen Schelling „eine Beschreibung und Geschichte des Klosters Bebenhausen", Bd. I S. 6 ff. Sie legt Zeugniß für Schellings Frühreife ab, namentlich ist die Urtheilskraft bereits ungewöhnlich entwickelt. Der Aufsatz ist darum so interessant, weil er uns von den Empfindungen und historischen Erinnerungen Nachricht giebt, welche die Kindheitsentwicklung des Romantikers unter den Philosophen begleitet haben. Neben den Reizen der Natur, die ihn entzücken, sind es die Spuren des Mittelalters, denen der Knabe mit Liebe folgt und die er zu verstehen sucht. Wir begleiten ihn, wenn er vom Jordanberg oder vom Herrengarten aus die schönste Aussicht auf das unten wie hingegossen liegende Kloster genießt, wenn sein Auge sich im Garten des Prälaten an der untergehenden Sonne weidet, die durch die Blätter des Waldes feurig hindurchschimmert, oder wenn er vom Fenster der elterlichen Wohnung aus den Blick in Wald oder Thal hinausschweifen läßt. Ebenso folgen wir mit Interesse dem kleinen Geschichtschreiber durch die Kreuzgänge des Klosters, wo er auf den Knieen liegend mit unablässigem und rührendem Eifer die halbverwitterten Grabschriften zu entziffern sucht. — Den ersten Unterricht erhielt Schelling in der deutschen Schule des Orts, vom 8ten bis 10ten Jahre unterrichteten ihn der Vater und Klosteralumnen in den Anfängen der alten Sprachen. Im Frühjahr 1785 wurde er der lateinischen Schule zu Nürtingen übergeben. Der dortige Diakon Köstlin war ein Schwager Schellings, und bei diesem Oheim kam der Knabe in Wohnung und Pflege. Schon bei seiner Aufnahme in die

Schule that sich der junge Fritz hervor, und machte so schnelle und glänzende Fortschritte, daß der Lehrer bereits im Spätjahr 1786 erklärte, Schelling könnte in seiner Schule nichts mehr lernen. Das pädagogische Experiment, das jetzt der Vater mit dem zwölfjährigen Knaben vornahm, ist ein durchaus eigenthümliches zu nennen, und läßt sich selbst im Hinblick auf die ungewöhnlichen Fähigkeiten des jungen S. kaum rechtfertigen. Anstatt ihn einem vollständigen Gymnasium zu übergeben, in dessen obere Klassen er in ordnungsmäßiger Entwicklung allmählich hätte aufrücken können, nahm er ihn zu sich nach Bebenhausen und setzte ihn auf die gleiche Bank mit den 17 und 18jährigen Seminaristen; selbst Schellings Sohn urtheilt, daß dies nicht ganz heilsam war. Was freilich die wissenschaftlichen Leistungen betrifft, so scheint der Knabe diesen Sprung in seiner Entwicklung überwunden zu haben, wie aus den noch vorhandenen Exercitien und Versübungen jener Zeit hervorgeht. Ich muß indeß dabei bemerken, daß mich diese Arbeiten befremden, und daß ich dem Urtheil des Sohnes, daß sie durchaus zweckmäßiger Art waren, nicht beistimmen kann. Sie sind der jugendlichen Leistungskraft ganz unangemessen und verstoßen gegen die ersten Grundsätze, die bei richtiger Wahl der Aufgaben, auch für ein Genie, in Anwendung kommen. Was soll man dazu sagen, wenn der noch nicht ganz zwölfjährige Schüler: Von den Hauptbeweisen für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift handelt und darüber lateinische Verse macht, oder wenn der zwölfjährige Knabe die Geschichte der griechischen Philosophie in Verse bringt. Eher läßt man sich das Lob Englands gefallen, während wir wieder mit Verwunderung lesen, daß der funfzehnjährige Knabe in einem lateinischen Poem die Frage nach der Ursprache des Menschengeschlechts behandelt. Auf solche Versübungen wurde damals wohl ein zu großes Gewicht gelegt. Es ist wohl ein Kind, das zu solchen Leistungen angetrieben wurde, eher zu bedauern, als zu bewundern, zumal auch Schellings Leben die Erfahrung bestätigt, daß solche künstliche Frühreife mit einem vorzeitigen Stillstand der geistigen Entwick-

lung gebüßt wird. Schelling war eigentlich schon 1809, im Alter von 34 Jahren, in dem bei Andern die philosophische Entwicklung erst beginnt, wissenschaftlich völlig fertig. Für die sittliche Bildung war jenes Experiment unter allen Umständen schädlich. Seitdem hat Sch. den prickelnden Ehrgeiz, die unruhige Hast, die unmäßige Selbstschätzung sein Lebenlang behalten. —

Die Grundlage der Bildung Sch.s war die Beschäftigung mit dem klassischen Alterthum, sie eröffnete ihm den Zugang zu jedem wissenschaftlichen Studium, und schärfte seinen Geist für die selbständige Auffassung aller übrigen wissenschaftlichen Gebiete. Aus der Vorlage läßt sich freilich nicht beurtheilen, ob Schelling gleichmäßig in allen wesentlichen Fächern des Unterrichts gebildet wurde, oder ob die vorhin erwähnten Leistungen in einem Fach durch Vernachlässigung der andern erzielt wurden. Sein bedeutendster Lehrer neben seinen Vater war Reuchlin; bei ihm lernte er das Griechische, bei seinem Vater die orientalischen Sprachen, bei beiden lateinisch. Die Lehrer verstanden es, den gelehrten Sinn selbstthätiger Forschung frühzeitig anzuregen und zu pflegen, und Anmerkungen zu Thucydides und Pindar zeugen von Schellings rühmlichem Privatfleiß. Letzterer suchte überhaupt sich früh eine tüchtige Belesenheit in den alten Schriftstellern zu erwerben, wozu ihm des Vaters reiche Bibliothek Gelegenheit gab. Für den größten Segen dieser Bebenhäuser Schuljahre kann man den Aufenthalt im Elternhause und das tägliche Vorbild des eignen vortrefflichen Vaters ansehen.

Begleiten wir ihn auf die Universität. 1790 bewarb sich Schellings Vater für seinen Sohn um Aufnahme in das theologische Stift zu Tübingen und erlangte sie, obwohl anfänglich das jugendliche Alter des Studenten Anstoß erregte. Am 18. October 1790 trat dieser in das Stift ein. Der Aufenth[a] darin war nichts weniger als angenehm, da die Seminarist[en] in wenigen rauchigen Zimmern wohnten. Sch. wohnte a[n]fangs im 1ten Stock auf der sogenannten Augustinerstube, [w]

man im Winter fast den ganzen Tag über Licht brennen mußte. Später erhielt er ein besseres Zimmer, auf dem sein Genosse Süskind war (später Pfarrer; Verfasser eines Lehrbuchs der Physik). Die Einrichtungen des Stifts kamen dem Ehrgeiz des jungen Mannes entgegen. Er fand namentlich bei Disputationen Gelegenheit sich auszuzeichnen, wurde bald der Erste seiner Promotion, ja selbst dem Herzog Carl, der das Stift öfter besuchte, bemerklich. Freilich gab dazu auch eine jugendliche Schwärmerei Veranlassung. Als solche müssen wir Sch.s vorübergehenden Enthusiasmus für die französische Revolution bezeichnen, obwohl wir darauf kein zu großes Gewicht legen, da viel reifere Köpfe sich damals von diesen Bewegungen fortreißen ließen. Sonst waren Schelling's Bestrebungen ganz nur der gelehrten Bildung im Verein mit mitstrebenden Freunden gewidmet. Das enge Zusammenleben im Stift erleichterte Bekanntschaften und Freundschaften unter den jungen Studenten. Außer mit dem schon genannten Süskind verkehrte Schelling mit dem nachmaligen Historiker Pfister und dem spätern Prälaten Kapff. Von den übrigen Seminaristen standen ihm Hauber, Hölderlin, Renz und Hegel nahe. Hauber war Mathematiker und beschäftigte sich gleichfalls mit Philosophie. Mit Hölderlin, dem bekannten unglücklichen Dichter, war Sch. schon von Nürtingen her bekannt. Ein gleicher idealer Sinn und gleiche Liebe zum klassischen Alterthum führte sie zusammen; besonders zog beide die Kunstgeschichte Griechenlands an. Renz ist früh gestorben. Hegel und Schelling scheint das gemeinsame Studium Kant's im Stift genähert zu haben. —

Neben diesem Verkehr unterhielt Sch. die Beziehungen zum Elternhause durch häufige Spaziergänge, bis der Vater als Superintendent nach Schorndorf versetzt wurde. Später hatte er das Schicksal, das Gelehrte so oft trifft, zu vereinsamen und in Studien Ersatz für anregenden persönlichen Verkehr suchen zu müssen. Was diese Studien angeht, so entwickelte er sich in Tübingen zunächst in der Richtung weiter, die er zuletzt in Bebenhausen eingeschlagen hatte. Er strebte, wie sein Vater,

ein gelehrter Orientalist zu werden. Er fand in dieser Hinsicht einen ausgezeichneten Lehrer an Ch. Frd. Schnurrer, der seiner Zeit von der ganzen gelehrten Welt mit Hochachtung genannt wurde. Schnurrer war außerdem Ephorus des theologischen Stifts, und auch in diesem Verhältniß hat er sich als einen sehr wohlwollenden Gönner Schellings bewiesen. Im 1ten Winter hörte Schelling bei ihm eine Vorlesung über die 12 kleinen Propheten, und arbeitete privatim Hefte über das Buch Hiob, über Jesaias und Jeremias aus. Es überwog dabei das theologische und philologische Interesse, bald aber trat die Philosophie in den Vordergrund seiner Studien. Schon in Bebenhausen hatte er einiges Philosophische gelesen, der vorgenannte Reuchlin hatte ihn dazu angeregt. Ob freilich Feders Logik und Metaphysik, die ihm Reuchlin in die Hände gab, ein geeignetes Buch für das erste Studium war, müssen wir bezweifeln, desto vortrefflicher aber war die Anregung durch die Lectüre des Plato und einiger Stücke von Leibniz, namentlich der Monadologie. Reuchlin schenkte ihm: Recueil de diverses pieces sur la philosophie etc., par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs celébres. Dem Einfluß von Leibniz ist es zuzuschreiben, daß er Kant mit unbefangenerem Blick las, wenn eigentlich Schelling auch immer leider ziemlich achtlos an Leibniz vorüberging und ihn schließlich dem Spinoza opferte. In die Tübinger Zeit fällt die für die philosophische Entwicklung Epoche machende erste Lectüre von Kants Kritik der reinen Vernunft. Er las dies Buch zum ersten Mal in dem von Kant gebilligten Auszug von Schulze im März 1791. Daneben sammelte er Mythen aus Plato, von dem er bereits in Bebenhausen einige Gespräche gelesen hatte, und machte sich mit den Hauptbegriffen aus Aristoteles durch Zusammenstellung der vorzüglichsten Stellen bekannt. Aber auch an ihm ging er zunächst achtlos vorbei. Noch sey ein Collectaneenbuch über die Vorstellungen der alten Welt, gesammelt aus Homer, Plato &c., erwähnt. Die Art und Weise dieser philosophischen Studien giebt zur Bemerkung Veranlassung, daß Schelling überall mehr

nur gekostet, um sich zu eignen Gedanken anregen zu lassen, als die Geschichte der Philosophie und die in ihr festgegebenen Fundamente zum System der Philosophie gründlich studirt hat. Von den Professoren der Philosophie, die damals in Tübingen lehrten, und unter denen der durch psychologische Schriften bekannte Jac. Frd. Abel der bedeutendste war, gewann keiner einen besondern Einfluß auf ihn, doch scheint er sich mit den Schriften des Logikers Ploucquet bekannt gemacht zu haben. Zu einer Art Abschluß kamen Schellings philosophische Studien in seiner Magisterdissertation am Ende des 2ten Jahres in Tübingen, in der noch Theologisches, Philosophisches und Philologisches durcheinandergeht, was auch in seinen letzten Schriften wieder der Fall ist; übrigens das sicherste Kriterium für mangelhafte philosophische Entwicklung. Am 26. September 1792 vertheidigte er die Abhandlung: Antiquitissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen criticum et philosophicum. Er erklärt darin die Erzählung vom Sündenfall für ein in Geschichte eingekleidetes Philosophem. Die Erklärung war nicht neu, doch suchte Schelling den Schwierigkeiten auszuweichen, die seine Vorgänger übrig gelassen. Der Einfluß Kantischer Abhandlungen: „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur", wie Herderscher Schriften ist darin unverkennbar; auch zeigte er Bekanntschaft mit Leibniz. Schellings philosophische Richtung machte sich nun auch bei seinem weitern Studium der Theologie geltend. Er beschäftigte sich mit derselben nicht im positiven Sinne, sondern hielt im Wesentlichen einen kritisch-theologischen und religionsphilosophischen Standpunkt fest; alle Abhandlungen und Studien jener Zeit tragen das letztere Gepräge an sich. Er sammelte Materialien zu einer Geschichte des Gnosticismus und ließ, was für ihn charakteristisch ist, schon als Student 1793 im 5ten Stück der Memorabilien von Paulus einen Ende 1792 etwas flüchtig gearbeiteten Aufsatz: über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, erscheinen. Es wird darin der Un-

terschied zwischen historischem und philosophischem Mythus auseinandergesetzt, und Hegel meinte davon: „Sch. befinde sich auf dem alten Wege, wichtige theologische Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite schaffen zu helfen." Seit 1793 finden wir Sch. größtentheils mit neutestamentlichen Studien in rationalistischer Richtung beschäftigt. Er arbeitete eigne Hefte über die Bücher des neuen Testamentes, insbesondere über die paulinischen Briefe aus, und von da ging er zur Bearbeitung der synoptischen Evangelien über. Er wollte die Resultate dieser Studien in historisch-kritischen Abhandlungen über das neue Testament niederlegen, von denen die Vorrede noch erhalten ist. Ein noch vorhandener Commentar über die Kindheitsgeschichte Jesu zeigt ihn etwa auf dem Standpunkte, wie ihn das Leben Jesu von Hase einnimmt. Denn Schelling erwartete den bleibenden Fortschritt in der Theologie von genauen und umfangreichen historisch-kritischen Abhandlungen, auf welche Untersuchungen die Philosophie Einfluß haben sollte, um ihre Begriffe in die Tiefe zu führen. In eine positivere theologische Richtung wurde Sch. durch den gelehrten und gewissenhaften Storr gewiesen (Storr war Prof. der Philosophie gewesen und schrieb 1793 Anmerkungen zu Kants philosophischer Religionslehre), bei dem er 1793 Dogmatik hörte und der ihm eine unzerstörliche Ehrfurcht vor Gottes Wort und bleibenden Sinn für gründliche theologische Bildung eingeflößt hat. —

Nach Beendigung dieser Studien begegnen wir 1794 Schelling wiederum auf der philosophischen Laufbahn. Eine dreijährige Beschäftigung mit der Philosophie Kants und Unterricht, den er wahrscheinlich einigen Studenten darin ertheilt hat, schienen ihm eine genügende Vorbereitung zu seyn, um öffentlich als philosophischer Schrifesteller auftreten zu können. Nehmen wir seine Erstlingsschriften als das, was sie sind, nämlich als anerkennenswerthe Zeugnisse für die wissenschaftliche Str[illegible] samkeit des jugendlichen Gelehrten, so bleibt immerhin die H[illegible]t auffallend, mit der der zwanzigjährige Student sich in die [illegible]

druckte Oeffentlichkeit drängt, und die Eile, mit der eine Schrift die andre zu überholen sucht. Bezeichnend für sein unruhiges Streben sind seine Klagen gegen Hölderlin, wie weit er noch in der Philosophie zurück sey. Hölderlin tröstete ihn: „Sey du nur ruhig, du bist gerade so weit als Fichte, ich hab ihn ja gehört.“ Das erste hierher gehörige Schriftchen schrieb Schelling 1794: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Es ist eine auf das Princip gerichtete Untersuchung unter dem Einfluß der Fichteschen Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre und die ersten Bogen der Wissenschaftslehre entstanden. Er setzt darin auseinander, daß es nur eine Philosophie gebe; in ihr muß eine absolute Verbindung des Inhalts und der Form herrschen, und in einem obersten Grundsatz von schlechthin unbedingtem Inhalte ausgedrückt seyn. Ein schlechthin Unbedingtes ist ein sich Setzendes, und das ist das Ich. Dem ersten Grundsatz wird dann auch die Form Ich ist Ich gegeben, woraus sich ein zweiter Grundsatz Nicht-Ich ist Nicht-Ich entwickelt. Zu ihnen tritt dann noch ein dritter Grundsatz, dessen Inhalt unbedingt, dessen Form bedingt ist. Diese drei Grundsätze bilden die Urform aller Wisschaft. Schelling findet in der weitern Entwicklung der Schrift diese Urform des Wissens in der Kant'schen Kategorie der Relation enthalten, die Kant unrichtiger Weise den andern Kategorieen gleichgestellt habe, anstatt sie als Princip aufzustellen. — Kritisch ist über diese Principienlehre zu bemerken, daß ihre Erfinder sich sehr über die Tragweite dieser Abstractionen getäuscht haben. Es ist aus ihnen eben weiter nichts abzuleiten, daher werden sie kaum als Principien gelten können.

Einen verwandten Standpunkt mit Fichte zeigt ferner eine Schrift vom Jahre 1795: Vom Ich als Princip der Philosophie oder vom Unbedingten im menschlichen Wissen. Hierin versucht Sch. vom Fichte'schen Princip aus das System des Wissens zu bearbeiten, wobei aber schon ein deutlicher Einfluß des Spinoza bemerklich wird. Sch. spricht

den Wunsch aus, ein Seitenstück zu Spinoza's Ethik aufzustellen. Er sucht in der genannten Schrift nach dem Punkt, in welchem Idealität und Realität, Denken und Seyn zusammenfallen, und stellt den Begriff eines absoluten Wissens auf, in dem die Realität nicht nur als ein von ihm getrenntes Object existirt, sondern Moment des Wissens selbst ist. Er faßte darin das Ich als unendliche Substanz wie Spinoza auf, von ihm schreibt sich also auch eigentlich die Formel her, daß die Substanz auch Subject sey. —

Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus sind eine Art philosophisch-theologischer Confession, veranlaßt durch den falschen Gebrauch der Kantischen Philosophie, namentlich des moralischen Arguments, in der Theologie. Sch. betrachtete in diesen Briefen die beiden entgegenstehenden Systeme Kant's (Fichte's) und Spinoza's als Orientirungspunkte in der Philosophie. Der Spinozismus ist ihm der vollendete consequente Dogmatismus, ihm steht als andrer Pol der Kriticismus oder Idealismus entgegen. Man geht in der Philosophie entweder vom Subject oder vom Object aus, dies geschieht im Dogmatismus, jenes im Kriticismus; zwischen beiden muß man wählen. Zu dieser Wahl kommt es namentlich im praktischen Gebiet. Hier handelt es sich entweder um absolute Hingabe oder um unbeschränkte Activität. — Die neue Deduction des Naturrechts endlich schließt sich an die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus an. Die höchste Forderung der praktischen Philosophie ist: Sey, höre auf Erscheinung zu seyn, strebe danach, ein Wesen an sich zu werden.

Unterdessen rückte denn auch die Zeit für das theologische Examen heran. Sch., der innerlich der Tübinger Theologie ziemlich entfremdet war, hatte es bei seiner Dissertation für dasselbe eigentlich auf nichts Geringeres abgesehen, als auf eine Kritik der gesammten Theologie. Er fand indessen verstän digе Freunde, die das hinderten, und schrieb auf deren Rat eine Abhandlung über Marcion: De Marcione Paullinarur epistolarum emendatore, die mit seinen Studien über de

Gnosticismus zusammenhing. Er beschränkte sich in derselben auf die Beantwortung der Frage, ob Marcion wirklich die paulinischen Briefe, wie ihn seine Gegner beschuldigen, verfälscht habe, und erwarb sich durch die Durchführung einer selbständigen Ansicht die Hochachtung seiner Lehrer. Auch die Prüfung bestand er rühmlich. In Folge der Ueberarbeitung und Ueberreizung erkrankte er aber und kehrte in das älterliche Haus zurück. Sein damaliger philosophischer Standpunkt läßt sich am besten durch Aeußerungen in Briefen an Hegel entnehmen. Das Verhältniß zwischen beiden war damals ein sehr vertrautes. Hegel zollte Schelling volle Anerkennung, und Sch. machte Hegel zum Vertrauten seiner Gedanken und schrieb ihm: „Es könnten viele Landsleute hier seyn, die mir nicht das werth wären, was du mir allein seyn würdest." Bei diesem intimen Jugendverhältniß können wir an Sch.s späteres öffentliches Auftreten gegen Hegel nur mit Mißbilligung denken. Sch. konnte so unstet in seiner Freundschaft, wie in seinen Principien seyn. Damals nun lebte und webte Schelling ganz in Philosophie. Es waren dabei vorzüglich zwei Männer, die ihn beschäftigten: Fichte und Spinoza; der Ethik des letzteren verdankt er seine Befreiung von der Einseitigkeit und Enge des subjectiven Idealismus. Er hat dabei wohl mit allen seinen Zeitgenossen den wissenschaftlichen Werth der Ethik des Spinoza zu hoch angeschlagen, und aus Mangel an kritischem Scharfsinn die Philosophie für einige Zeit in die Irrbahn des Pantheismus gelenkt, aus der die theistischen Bestrebungen der nachhegelschen Philosophie erst wieder herausgeführt haben.

Ueber die Kantianer (Brief von 1795, 6. Jan.) spricht sich Sch. sehr hart aus, namentlich über die Anwendung der Kantischen Philosophie auf die Theologie. Er sah in Kant nur die Morgenröthe der Philosophie, und wollte über ihn hinausgehen. Von Fichte heißt es: „Er wird die Philosophie auf eine Höhe heben, wovor selbst die meisten bisherigen Kantianer schwindeln werden" — Philosophie sollte freilich nie Schwindel erregen. — Ueber Sch.s Verhältniß zu Spinoza handelt ein

Brief vom 4. Febr. 1795: „Ich bin indessen Spinozist geworden. Staune nicht, du wirst bald hören wie? Spinoza war die Welt Alles, mir ist es das Ich.“ Interessant ist auch ein Brief an Obereit in Jena: „Ich glaube, daß mit Leibniz eigentlich das Mittelalter der Philosophie begonnen hat, da man nämlich auch in der Philosophie anfing, das Absolute zu einem Wesen der Abstraction zu machen und Gott nicht als das Wesen aller Wesen, sondern als Wesen außer allem Wesen zu betrachten. Die älteste und heiligste Idee der Philosophie war ohne Zweifel das allem Existirenden zu Grunde liegende unwandelbare Seyn.“ —

Hier ist der Punkt, an dem Referent sich in einen principiellen Gegensatz zu dieser ganzen Richtung und Entwicklung setzen würde. Die Philosophie hat allerdings an ihren größten Kritiker, an Kant anzuknüpfen, aber nicht so, wie Fichte ihn aufgefaßt hat, sondern so, wie er selbst seine Philosophie urkundlich hinterlassen hat. Diese Kantische Kritik hebt aber die Grundlage der deutschen Philosophie, die Leibniz gelegt hat, nicht auf. Zu dieser Grundlage gehört auch die Restauration der antiken, namentlich aristotelischen Philosophie, und gerade durch sie, nicht aber durch Spinoza, ist die Kantische Philosophie zu vervollständigen und zum Abschluß zu führen. In dieser Richtung ging auch Hegel über Schelling fort, ohne aber freilich weder Fichte noch Spinoza völlig zu überwinden. Auch ihm galten der urkundliche Kant und Leibniz zu wenig. —

Während nun der junge Schelling ganz von der Idee des Absoluten erfüllt war, suchte unterdessen sein vorsorglicher Vater für ihn zunächst das bescheidene irdische Unterkommen einer Hauslehrerstelle. Er erhielt sie bei zwei jungen Baronen von Riedesel, die er in Stuttgart kennen lernte, und dann zur Leitung ihrer Studien auf die Universität Leipzig begleitete. Schellings Reisebericht über den Weg von Stuttgart nach Leipzig beweist, daß der junge Philosoph keineswegs so sehr in Idealismus befangen war, daß er darüber den Blick für Natur, Kunst und Menschenwelt verloren hätte. Hervorzuheben ist der Eindruck,

den der Anblick Heidelbergs und des Rheinstroms auf ihn macht. Ueber Jena schreibt Sch.: „Das weltberühmte Jena ist ein kleines, zum Theil häßlich gebautes Städtchen, wo man nichts, als Studenten, Professoren und Philister sieht. Es liegt romantisch zwischen Bergen und hat von Weimar her eine wirklich schöne Lage." Schon damals besuchte er hier zum erstenmal Schiller, doch fand keine Annäherung statt, da Schiller, der hier hätte entgegenkommen müssen, bekanntlich im Verkehr etwas unbeholfen war und es auch fraglich ist, ob er sich von Schelling eine richtige Vorstellung machte. —

Ende April 1796 war Sch. mit seinen Zöglingen in Leipzig angekommen. Die Stadt gefällt ihm sehr wohl, am interessantesten ist ihm aber die Messe, die Beobachtung der verschiedenen Nationen, das bunte Gemisch von Kleidung und das babylonische Sprachgewirr. Von besonderer Wichtigkeit wurde für Schelling die Empfehlung an den Gouverneur des Erbprinzen von Darmstadt, Herrn v. Baumbach, denn durch ihn wurde er in die Gesellschaft eingeführt. So wird er dem Philosophen Platner, Weiße, dem Historiker Beck und dem Mathematiker Hindenburg bekannt.

Platner beurtheilte Schelling als sehr angenehm im Umgang, aber als eitel und französisch leicht; Kreissteuereinnehmer Weiße war dem Gelehrten durch seine große Privatbibliothek besonders interessant. Nachdem die ersten Bekanntschaften gemacht und die Einrichtung getroffen war, gab sich Sch. ungetheilt den Studien hin. In dem Streben, nichts seyn und bleiben zu wollen als ein Gelehrter, begann er sich mit den verschiedensten Fächern zu beschäftigen. Er hörte nicht nur mit seinen Zöglingen die Institutionen, sondern trieb auch Naturwissenschaften und Medizin. Er hörte bei Hindenburg Physik und Mathematik und beschäftigte sich mit Chemie. Zu den Schriften, die er in Leipzig studirt hat, gehören folgende, die er sich unter dem 4. Sept. 1797 erbittet:

Ploucquet: De notione Vitae — de mensura Virium — de Hylozoismo;

Kies: de effectibus electricitatis in corpora organica, Tübingen 1775;

Gmelin: De irritabilitate.

Erholung von diesen Arbeiten gaben Ausflüge mit seinen Zöglingen, von denen wir eingehende Berichte besitzen. Um Johann. 1796 wurde ein Ausflug nach dem fürstlichen Lustgarten Wörlitz und von da nach Dessau unternommen. Auch in diesem Bericht beweist Sch. seinen guten Geschmack und sein treffendes natürliches Urtheil. Im folgenden Jahre wurde Berlin besucht. Bemerkenswerth ist das Urtheil des Süddeutschen über die preußische Hauptstadt. Er schreibt: „Alles war mir in Berlin neu, neu die frische Luft dieser Stadt, die gescheuten Menschen, die man in allen Klassen findet, der wahrhaft edle Ton der Gesellschaften, der männliche Geist, der in Allem sichtbar wird, eine rastlose Thätigkeit, deren nächster Zweck wenigstens nicht das Geld ist." In den Beschreibungen tritt uns die offene Empfänglichkeit des jungen Sch. und eine allseitige Beobachtungsgabe desselben entgegen. Natürlich sucht er vorzugsweise für sein künstlerisches und gelehrtes Interesse Nahrung. Teller erscheint ihm als der erbärmlichste Exeget und seichteste Philosoph unter den Theologen, Biester beurtheilt er als brav und liebenswürdig, was eine unumgänglich nothwendige Eigenschaft eines Herausgebers einer philosophischen Monatsschrift ist, Gedike ist ihm ein suffisanter Schulpedant, Nicolai hält er für den einzigen, der gearbeitet, wenn auch nicht gedacht hat. —

In seiner schriftstellerischen Thätigkeit fuhr Schelling in Leipzig eifrig fort. Die so eben aus Collegien heimgebrachten Kenntnisse und aus Lectüre gewonnenen Anregungen schienen zu kostbar, um nicht sofort schriftstellerisch verwerthet zu werden. Auch jetzt bemerken wir dieselbe Eile in der Production und Veröffentlichung seiner Geisteswerke, wie früher. Keine Messe verging, ohne daß Sch. nicht mit einer neuen Schrift erschien, und in jeder folgenden in anderer Gestalt auftrat. Zunächst schrieb er in Leipzig Anfangs 1797 eine allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur für das

Niethammersche Journal, der er 1809 den Titel gab: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Von Kant ausgehend, enthält die Abhandlung die Keime der Naturphilosophie und des Systems des transscendentalen Idealismus. In Sachen des Streites über die Priorität der Erfindung der sogenannten dialectischen Methode ist zu bemerken, daß Sch. schon hier den Gedanken einer objectiv fortschreitenden Methode niederlegt. Von einem Subject wird ausgegangen, dasselbe soll dann Object werden und von da eine Rückkehr in das Subject als erhöhtes stattfinden. Sch. betrachtet dies Verfahren vorzugsweise als heuristisches Princip. Für Schellings Lebensgang wurde diese Abhandlung insofern wichtig, als sie besonders Fichte's Aufmerksamkeit erregte, der ihm dann den Weg zum akademischen Katheder bahnte. Ehe es aber wirklich zum Rufe kam, entwickelte sich Schelling in der Richtung zu einer Naturphilosophie weiter. Mit der Anerkennung dieser Richtung möchten wir vorsichtiger seyn, als Boek in einem Brief vom 3. August 1798 an Schellings Vater, der schrieb: „Er (Sch.) fängt an auf einem Wege zu wandeln, auf dem sich noch allein wirkliche Entdeckungen zur Erweiterung der Wissenschaften erwarten lassen." Denn da wir weder die Gesammtheit der Naturerscheinungen kennen, noch die aus den Beobachtungen bisher gewonnenen Gruppen der Phänomene logisch oder real auseinander ableiten können, zumal die logische Verknüpfung der Begriffe und die reale der Dinge nicht dieselbe ist, da überhaupt ein Gesammtprincip für den Bereich der Natur noch nicht entdeckt ist, so folgt wohl mit Evidenz, daß eine Naturphilosophie als System zur Stunde noch unmöglich seyn dürfte, wenn nämlich das System die Gesammtheit umfassen, Alles auseinander ableiten oder auf ein Princip zurückführen muß. Schelling scheint es aber, indem er es mit dem Vorfragen wohl zu leicht nahm, für möglich gehalten zu haben. Im Winter 1797 schrieb er seine Ideen zur Philosophie der Natur, worin er zeigen will, wie die Natur der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur ist, was seine Richtigkeit hat, insofern dar-

unter die Analogieen zwischen dem Leben in der Natur und der Menschenwelt verstanden werden. Daran schloß sich dann 1798 eine Schrift über die Weltseele. Unterdessen war man, wie gesagt, in Jena auf ihn aufmerksam geworden, Fichte hatte die Anregung zu seiner Berufung gegeben. Die damaligen Jenenser Verhältnisse waren eigner Art, die Universität war unzureichend dotirt, ihre Erhaltung von der Frequenz abhängig, der Ruhm der Stern, mit dem man die Studirenden herbeizog, und die Münze, womit man die Lehrer besoldete. So erging es auch Schelling. Im Herbst 1797 erhielt er die erste Nachricht davon, daß er für ein Lehramt in Jena in Aussicht genommen sey. Wie er an seine Eltern schrieb, hatte der Ruf nicht viel Reizendes für ihn, weil er eben nur als Extraordinarius ohne Gehalt berufen werden sollte; doch hoffte er, daß von dort aus sein Name bald bekannt werden, und daß er Fichte's sämmtliche Zuhörer erben würde. Die Realisirung der gemachten Versprechungen zögerte sich aber hin, und unterdessen benutzte Sch. diese Aussichten in anderer Weise. In Tübingen wurde eine Professur der Philosophie vakant. Schelling's Vater übernahm es, den Mittelsmann in der Angelegenheit zu spielen, und bewarb sich durch Schnurrer für seinen Sohn um diese Stelle. Die Jenenser Aussichten wurden dabei den Tübingern in etwas sehr glänzendem Lichte und sachlich nicht richtig dargestellt. Hatte Schelling selbst sich über Personen und Verhälnisse seiner Heimath oft etwas geringschätzig und in der That verletzend ausgesprochen, so kann es uns in diesem Fall nicht ungerecht erscheinen, wenn man nun den Propheten auch in seinem Vaterlande nicht hinreichend berücksichtigte und bei der Wahl eigentlich ignorirte. Dieser sah sich somit doch noch genöthigt, die Vocation als Extraordinarius ohne Besoldung nach Jena, die im Sommer 1798 eintraf, anzunehmen. Seine Entlassung aus dem Hofmeisterposten erhielt er in den verbindlichsten Ausdrücke da er sich in diesem Verhältniß recht bewährt zu haben scheint.

Ehe Sch. seine Professur in Jena antrat, reiste er na Dresden. Er schrieb darüber nach Hause: „Ich habe Alle

was in Dresden merkwürdig ist, die Galerie, wo die göttlichen Gemälde des Raphael und Correggio aufbewahrt sind, die Antikensammlung, wo noch in lebenden Statuen die alte Welt fortlebt, ich habe die ganze weite und herrliche Gegend um Dresden, die zahllosen, fruchtbaren Thäler, die Felsgründe bis an die böhmische Grenze verfolgt — dies Alles und noch vieles Andere gesehen und dabei doch noch so gearbeitet, daß ich wohlbeschlagen nach Jena kommen werde." Zugleich trat Sch. hier dem Kreise näher, dem er fortan angehören sollte, und der auf sein Schicksal einen im Ganzen wohl nicht heilsamen Einfluß gewann. Im Frühjahr trafen nämlich in Dresden Fr. und A. W. Schlegel und des letztern Gattin Caroline mit ihrer Tochter erster Ehe Auguste Böhmer zusammen. In ihrer Begleitung befand sich der Hamburger J. D. Gries, Novalis besuchte sie häufig von Freiburg aus. Im August führte Schelling sich und die Naturphilosophie bei den Romantikern ein. Seine kraftvolle Erscheinung, seine Energie, der Reichthum seiner Ideen, wie der poetische Schwung seines Geistes erregte für ihn das allgemeinste Interesse. Er verlängerte seinen Aufenthalt noch bis zum 1. October und hatte dadurch noch Gelegenheit, hier mit Fichte zusammenzutreffen. Am 1. Oct. verließ er Dresden, besuchte in Freiburg die Grube, und langte über Altenburg und Gera am Abend des 5. Oct. in Jena an. Hier schien sich nun Alles zu vereinigen, um Sch. eine sehr reiche Periode seines Lebens zu eröffnen.

Jena war damals der Mittelpunkt des geistigen und literarischen Lebens in Deutschland, und hier bot sich der reichste Kreis der Wirksamkeit dar. Sch. fand Gelegenheit, die ihn belebenden Gedanken vor einem zahlreichen Auditorium auszusprechen, und wurde dadurch selbst wieder angeregt und befeuert. Seine akademische Thätigkeit begann er im Herbst 1798 mit einer Vorlesung im großen Hörsaale vor einer zahlreichen Versammlung von Professoren und Studenten. „Er hatte etwas sehr Bestimmtes und Energisches in seinem Auftreten, besonders übten seine klaren Augen eine große Macht auf seine Zuhörer

aus. Er sprach von der Idee einer Naturphilosophie, von der Nothwendigkeit die Natur aus der Einheit zu begreifen und von dem Licht, das sie über alle Gegenstände werfen würde. Er war erfüllt von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geiste ebenso wohl möglich seyn müsse, als der umgekehrte, den Fichte eingeschlagen hatte." Durch diese erste Vorlesung gewann Sch. die Freundschaft eines Mannes, der ihm sein Leben lang Treue gehalten hat, die des Heinrich Steffens. Seine eigentlichen Vorlesungen hielt Sch. mit ermuthigendem Erfolg. Anfangs hatte er etwa 40 Zuhörer, in spätern Semestern stieg ihre Zahl bis auf 200. Er las über Naturphilosophie und ließ zugleich bogenweise einen Entwurf darüber im Druck erscheinen. Anregend sind diese Vorlesungen bei der unmittelbaren Frische des Gedankens gewiß gewesen, der Kreis der Schüler und Freunde erweiterte sich immer mehr, und selbst reife Männer setzten sich ihm zu Füßen und nahmen selbstthätig an der Denkarbeit Theil. Wir dürfen freilich auch die Kehrseite der Sache nicht verschweigen, Sch. lebte mit seiner Lehrthätigkeit von der Hand in den Mund. Den kaum fertigen Entwurf trug er sogleich auf das Katheder und stückweise in die Druckerei. — Wie sehr sticht diese Eilfertigkeit gegen die besonnene Ruhe Kants ab, der sein eignes System nie selbst auf dem Katheder vortrug, selbst dann nicht, als es ganz fertig war.

Neben seinen Vorlesungen und den damit zusammenhängenden literarischen Veröffentlichungen war es die Herausgabe von Zeitschriften, so zuerst der Zeitschrift für speculative Physik 1800, die Sch. einen Kreis von Anhängern und Freunden erwarb. Zu diesem Freundeskreis gehören Steffens, Eschenmayer, Windischmann, Röschlaub, Marcus u. A. Ihr jetzt veröffentlichter Briefwechsel hat nur für eine große Specialgeschichte jener ganzen Geistesrichtung ein Interesse, und muthet die Gegenwart etwas fremdartig an. Zu den weitern Vorzügen eines Aufenthalts in Jena gehörte die Nähe von Weimar, die Kunstgenüsse und der Verkehr der dadurch geboten wurde. Für neue Aufführungen war gewöhnlich der Sonnabend bestimmt, dann

wallfahrtete halb Jena nach Weimar hinüber, und auch Schelling nahm an diesen Wanderzügen Theil. Bei Göthe fand er stets freundliche Aufnahme und unterhielt mit ihm einen Verkehr. Um Weihnachten 1799/1800 weilte Schelling einen Monat lang in Weimar in Umgang mit Göthe. Zwar wird man die Briefe von Göthe, die unser Briefwechsel enhält, keineswegs bedeutend nennen, dennoch zeigen sie ein näheres Verhältniß an, wie sich Göthe auch entschieden zur Schelling'schen Lehre hingezogen fühlte, schon darum, weil Göthe den Spinoza verehrte und die Naturwissenschaften liebte. Weniger freundschaftlich gestaltete sich Sch.s Verhältniß zu Schiller; beide waren eben keine congenialen Naturen. Schiller hat Sch.s System des transscendentalen Idealismus wohl studirt, schrieb aber das naive und treffende Urtheil: „Ich kann noch nicht ahnden, wie sie ihr System positiv aus dem Satz der Indifferenz herausziehen werden." — Schiller erkennt hier mit sicherm Blick das Mangelhafte dieser ganzen Richtung, aus bloßen logischen Formen das Reale selbst herleiten zu wollen.

In Jena fand Sch. sehr freundliche Aufnahme im Hause seines Landsmanns, des Theologen Paulus und bei Niethammer, ebenso öffnete sich ihm, gerade nicht zu seinem Glück, das Schlegelsche Haus zum nähern Verkehr. Mag Sch. hier manche geistige Anregung empfangen haben, so scheint doch die sittliche Luft, in der er hier athmete, keine ganz heilsame gewesen zu seyn. A. W. Schlegel war mit Caroline geb. Michaelis, Wittwe Böhmers, vermählt, über deren etwas sehr romantisches Leben die Herausgabe ihres Briefwechsels durch Waitz neulich Aufschluß gegeben hat. Die Verhältnisse liegen nun ziemlich klar so, daß die geistreiche Frau von vorn herein ein größeres Herzensinteresse an Schelling nahm, als der Ehefrau eines Andern zugestanden werden kann, und daß sie zuerst eine Freundin (Rahel war dazu ersehen), dann aber die eigne Tochter erster Ehe, Auguste Böhmer, zum Deckmantel ihrer Neigung und ihres Verhältnisses zu Schelling zu gebrauchen verstand. Sch. war unerfahren genug, diesen Verhältnissen nicht entgehen zu können,

er verlobte sich mit der 16jährigen Auguste Böhmer, ohne sich vielleicht klar gemacht zu haben, daß mehr die Mutter, als die Tochter für ihn empfand. Im Uebrigen lernte Schelling durch die Schlegel recht viele bedeutende Männer kennen. Hier verkehrten Gries, Steffens und Fichte. Im Sommer und Herbst 1799 trat Tieck zu diesem geselligen Kreis hinzu, und durch ihn wurde wieder Novalis eingeführt. Ebenso kehrte Göthe im Schlegelschen Hause ein, so oft er von Weimar nach Jena herüberkam. Ein andres gastliches Haus war das des Buchhändler Frommann. Die Unterhaltung bildete die kritische Besprechung der Interessen des Tages, oder man ging auch auf eigne Productionen der Theilnehmer der Gesellschaft ein, förderte durch solche Theilnahme und regte an. Tieck war es, der auf Jac. Böhme hinwies, aber zunächst wohl nur Schellings Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkte, von Einfluß wurde B. erst später auf ihn. Durch seine dichterischen Freunde dazu angeregt, ließ Sch. auch seiner poetischen Ader freien Lauf und manches Gedicht stammt aus jenen Tagen. Trotz aller dieser Lichtseiten bot Jena im Lauf der Zeit doch so viel Unannehmlichkeiten dar, daß Sch. der Aufenthalt daselbst ganz verleidet wurde.

Es ist schon darauf hingedeutet worden, daß Jena ungenügend dotirt war; die Docenten waren ganz von der Zahl ihrer Zuhörer abhängig gemacht, und auf die Länge hielten das die Wenigsten weder materiell noch geistig aus. Sie suchten bald in gesicherte Verhältnisse zu kommen, die ihnen ein hinreichendes Auskommen gewährten, und ein ruhiges, solides Arbeiten gestatteten. So glich denn Jena einem Taubenschlage, in dem die Lehrer kamen und gingen. Die berührten Zustände wirkten auch lastend auf Sch. ein, indem er während seiner ganzen Jenenser Lehrzeit kein festes Gehalt bezogen hat. Eine große Verstimmung rief ferner im Frühjahr 1799 Fichtes Dienstentlassung hervor; man erkannte, wie wenig gesichert unter Umständen eine Stellung in Jena seyn konnte, und dies bestimmte eine große Zahl der Lehrer, unter ihnen Schelling, noch mehr sich nach Außen umzusehen. Dazu kamen die mannichfach

Partheistreitigkeiten und Zwistigkeiten unter den Lehrern selbst, hervorgerufen durch die verschiedenen geistigen Richtungen und andere Interessen, in die Schelling durch Schlegel hineingerissen wurde. Es gab seit Reinhold her in Jena eine ältere Kantische Schule, die der neuen Richtung von Fichte und Schelling durchaus und wohl mit Recht abgeneigt war. Ihr literarisches Organ hatte sie an der allgemeinen Literaturzeitung, die unter der Redaction von Schütz und Hufeland erschien und sich eines großen Ansehens im gesammten Deutschland erfreute. Sch. nahm den Kampf mit dieser ältern Parthei im Gefühl seiner genialen Kraft auf, ich kann aber seine Heftigkeit im Streit gegen Collegen nicht billigen, die schließlich die Sache vor den Injurienrichter brachte. Auch manchen andern Lebensverhältnissen sollte sich der absolute Philosoph nicht gewachsen zeigen. Im Herbst 1800 wurde er an das Krankenbett seiner Braut Auguste Böhmer gerufen, die von einer heftigen Ruhr ergriffen war. Er übernahm selbst ihre Behandlung, ohne dem Tod seine Beute entreißen zu können. Dazu traf ihn noch, trotz gewissenhaften Verfahrens von seiner Seite, die üble Nachrede, daß er durch falsche Verordnungen mit am Tode Schuld wäre. Aufs Tiefste erschüttert verfiel Schelling in eine schwere Krankheit zu Bamberg, von der er nur langsam genas. Der folgende Winter verging ziemlich traurig unter andauernder Kränklichkeit hin. Unter solchen Umständen mußte es ihm doppelt erfreulich seyn, daß im Januar 1801 sein alter Freund Hegel nach Jena kam, um dort seine akademische Laufbahn zu beginnen. Sch. führte ihn dem Kreise seiner Bekannten zu und war Socius bei der Vertheidigung der Promotionsdissertation. Bald verbanden sich auch die Freunde zur Herausgabe einer Zeitschrift. Im Sommer 1802 erhielt Sch. von der medizinischen Facultät in Landshut das Ehrendiplom eines Doctors. Der Sommer 1803 endlich brachte die Erlösung aus den Jenenser Verhältnissen. Die baierische Regierung gestaltete damals das höhere Unterrichtswesen um; Röschlaub und Marcus wirkten bei derselben für Schellings Berufung. Auch Sch. that das seine dazu und

ging selbst nach München, um die Verhandlungen zum Abschluß zu bringen. Er erhielt eine ordentliche Professur der Philosophie in Würzburg mit 1200 Gulden Gehalt und freier Wohnung. In dasselbe Jahr fällt Sch.s Verheirathung. Sein Verhältniß zu Caroline Schlegel war seit Augustens Tod nur noch intimer geworden und trat zuletzt ganz unverhüllt hervor. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß die Ehescheidung zwischen Schlegel und seiner Gattin nachgesucht werden mußte, was denn auch in der That geschah. Schlegel blieb wunderbarer Weise dabei Schelling's vertrauter Freund, der ihn vom Stande des Processes in Kenntniß setzte. Besonders auf Göthe's Befürwortung wurde die Scheidung durch herzogliche Entscheidung wirklich ausgesprochen, und Schlegel empfing die Nachricht davon mit vielen Grüßen seiner früheren Gattin. Schelling trat dann im Mai 1803 mit Carolinen eine Reise nach Italien an, vorher aber besuchten sie Schelling's Eltern in Murrhard, wohin der Vater als Prälat versetzt war. Hier wurden im Schooß der Familie die Jenenser Mißverhältnisse durch die am 23. Juni 1803 durch Schelling's Vater vollzogene Trauung unsres Philosophen mit Caroline Schlegel ausgeglichen. Nach kurzen Aufenthalt in Cannstadt wandte sich dann Schelling, anstatt nach Italien zu gehen, nach München, um seine Berufung nach Würzburg zu betreiben. Mit der Uebersiedlung in diese Stadt 1803, beginnt eine neue Periode in Schelling's Leben.

Es würde nur übrig bleiben, über Schelling's schriftstellerische Thätigkeit in Jena und seine sogenannte negative Philosophie, die Erfindung seiner Jugend, das System des transscendentalen Idealismus uns auszusprechen. Es giebt indessen dazu einerseits die angezeigte literarische Publikation keine hinreichende Veranlassung, da sie auf die Schriften Sch.s seit 1797 nicht mehr näher eingeht, andrerseits müßte das auch wieder eine ganz neue Abhandlung werden. Ich verweise daher schließlich für diese Seite des Schelling'schen Lebens auf Rosenkranz: Schelling, Danzig 1843, S. 61 ff., S. 97 — 256,

wenn ich auch manches Urtheil dieser Schrift mildern würde. Ich habe eben nicht für Hegel gegen Schelling zu kämpfen. —

(Schluß im nächsten Hefte.)

Dr. **Arthur Richter.**

Neue Erscheinungen ausländischer Literatur.

The mystery of life etc. By Lionel S. Beale, M. B., T. R. S. etc. London, Churchill, 1871.

Vor einiger Zeit haben wir in dieser Zeitschrift eine andere Schrift von Herrn Beale erwähnt, nämlich Life, Force and Matter.

Das vorliegende Büchlein des Verfassers handelt über denselben Gegenstand wie das frühere: eine Apologie für den Vitalismus.

Es ist das ein Gegenstand, über den wir Herrn Beale gern hören. Denn er ist kein speculativer Philosoph, noch weniger ein Fanatiker, sondern ein ganz ruhiger Naturbeobachter. Es ist ihm nicht darum zu thun, seine Ansicht quand-même aufrecht zu halten: er ist bereit, den Vitalismus fahren zu lassen, sobald man ihm nur Eine Thatsache, welche mit demselben unverträglich ist, gezeigt haben wird.

Der Angelpunct des Streites zwischen dem Verfasser und seinem Gegner, Dr. Gull, ist die Behauptung des Letztern, daß die Lebenskraft nur eine Modification der physischen Kräfte (Wärme, Licht ꝛc.) sey, und sich unter geeigneten Verhältnissen in solche Kräfte umsetzen lasse.

Der Verfasser erklärt diese Ansicht für sehr gewagt. Denn, behauptet er, die Wirkungen des Lebens sind denjenigen gewöhnlicher, physischer und chemischer, Naturkräfte kaum vergleichbar. Man hat gesagt, es sey keine Gränze zwischen Lebendem und Leblosem, ein Krystall z. B. wachse ebensogut wie ein Organismus. Beale hingegen bemerkt, daß sogar der niedrigste Organismus durch eine weite Kluft vom Krystall getrennt ist. Letzteren kann man auflösen und nachher wieder krystalli-

siren lassen, ein Organismus dagegen ist der Auflösung unfähig, es sey denn daß man ihn vernichte.

Dennoch geht Beale nicht so weit um a priori zu behaupten, es sey unmöglich, daß die Lebenskraft eine Modification physischer und chemischer Kräfte sey. Nur bestreitet er seinem Gegner das Recht, dem ungebildeten Publicum es als ein Ergebniß der neuesten Forschungen vorzuhalten, daß es keine Lebenskraft außer den gewöhnlichen Kräften gebe. Mit Beredsamkeit erhebt er seine Stimme gegen die Leidenschaftlichkeit und den Mangel an Wahrheitsliebe mancher Materialisten.

Sein Schluß lautet wie folgt:

„Jeder, der während zehn Minuten unter starker Vergrößerung die verschiedenen Bewegungen lebender Substanz beobachtet, und dabei ein wenig nachgedacht hat, der wird sich nicht leicht einreden lassen, daß solche Bewegungen bloß das Ergebniß physischer und chemischer Kräfte sind. Die Anzahl derjenigen Naturforscher, welche sich weigern, solches zu glauben, nimmt tagtäglich zu."

Im Verlauf des Büchleins theilt der Verfasser einige Beobachtungen über das Wachsthum thierischer Gewebe mit, und wahrt seine Priorität in Bezug auf einzelne histiologische Entdeckungen.

Zum Schluß dieser Kritik eine Anecdote.

Herr Beale klagt darüber, daß manche Materialisten sich durch Leidenschaft dazu hinreißen lassen, der Beobachtung vorauszulaufen und zu behaupten: wenn auch bisher noch niemand einen Organismus aus rein unorganischer Materie hat entstehen sehen, so ist es doch gewiß, daß dieses später geschehen wird. Von diesem Verfahren habe ich selbst einen eclatanten Fall erlebt.

Ein bekannter Anführer der materialistischen Schule Deutschlands erklärt in einem weit verbreiteten Buche, die Kluft zwischen anorganischer und organischer Chemie sey aufgehoben, man habe sogar künstlich Eiweiß aus anorganischer Materie bereitet.

Diese Erklärung war mir höchst auffallend, und ich befragte einen ausgezeichneten Naturforscher darüber. Bald zeigte sich, daß einige der größesten Chemiker von der vorgeblichen Eiweißbereitung nichts wußten!

Jetzt schrieb ich dem Materialisten um zu fragen, ob er jener Thatsachen wohl ganz gewiß sey. Er antwortete sehr aufrichtig: die Eiweißbereitung sey nicht ganz gewiß; am Ende jedoch sey es ganz einerlei; denn wenn man bisher noch nicht so weit gekommen seyn sollte, so sey es doch gewiß, daß man künftig dahin gelangen werde!!

Braucht es noch weiteres zum Beweis, daß gewisse Herren, weit entfernt davon durch die Thatsachen zum Materialismus gezwungen zu seyn, im Gegentheil vom Materialismus ausgehen und danach die Thatsachen zu construiren suchen

---

An essay in aid of a grammar of assent. By John Henry Newmann D. D. (Third Edition. London, Burns, Oates & Co. 1870.)

Dr. Newmann, katholischer Geistlicher und berühmter Führer der ultramontanen Partei in England, war früher Prediger der Staatskirche seiner Heimath. Durch den Ritualismus oder Puseyismus hindurch ist er zum Katholicismus übergegangen.

In vorliegender Schrift vertheidigt der Verfasser den Satz, daß in gewissen Fällen ein Zusammentreffen von Wahrscheinlichkeiten der Sicherheit gleichstehe. Und auf diesen Satz gründet er dann eine Apologie des Christenthums.

Nicht darum aber erwähnen wir hier das Buch, sondern weil es eine Reihe psychologischer Untersuchungen über Assent d. h. über den Akt der Zustimmung enthält.

Zuerst bestimmt der Verf. den Unterschied zwischen Assent (Zustimmung) und Inference (Schlußfolgerung). Zustimmung betrachtet er immer als unbedingt. Wer dagegen den Schluß eines Syllogismus adoptirt, thut es nothwendig unter der Bedingung, daß die Prämissen richtig sind. Daher schließt er die Schlußfolgerung vom Gebiete der Zustimmung aus.

Weiter unterscheidet er verschiedene Arten von Zustimmung, unter Andern notional assent und real assent „Notional assent" bezieht sich auf Begriffe — z. B. Sätze der Mathematik — „real assent" auf äußerliche Gegenstände. Als Unterarten von notional assent werden erwähnt: profession, credence, opinion, presumtion, speculation.

Eine andere Eintheilung der Formen der Zustimmung ist in simple assent und complex assent.

Merkwürdig ist seine Polemik gegen Locke. Letzterer hatte behauptet, es gebe Grade der Zustimmung. Dieses — bemerkt Newmann ganz richtig — beruhe auf mangelhafter Beobachtung; entweder man stimme einen Satz bei oder nicht; es gehe hier kein Mittel. Sonst erkennt Newmann an, daß die Intensität der Zustimmung verschieden seyn kann.

Wir sind weit davon entfernt, jede Behauptung des Verfassers in Schutz zu nehmen. Es scheint uns, daß er öfters die Worte in einem außergewöhnlichen Sinne faßt. So z. B. will er das Wort „Gewißheit" nur da gelten lassen, wo ein Mensch von der Wahrheit gewiß ist. Mir scheint, man könne sehr wohl sagen, ein Mensch sey eines Irrthums gewiß, sobald er an der Richtigkeit seines Irrthums nicht zweifelt.

S. 226 lesen wir, die Zustimmung hange vom Willen ab, und der Mensch sey dafür zurechnungsfähig. Mir aber scheint, wer etwas für wahr hält, stimmt unwillkürlich bei, obgleich er sich vielleicht weigert, seine Handlungen nach der Wahrheit zu richten.

Auch scheint mir die Eintheilung in Zustimmung und Schlußfolgerung bedenklich. Sey es, daß ich einem Schluß oder einem Axiom beistimme, Zustimmung bleibt immer Zustimmung. Will man hier unterscheiden, so wäre es vielleicht angemessener, zwischen bedingter und unbedingter Zustimmung, nicht aber zwischen Zustimmung und Schlußfolgerung zu unterscheiden.

Jedoch was mir unrichtig oder zweifelhaft vorkommt, dürfte Anderen untadelhaft erscheinen. Wir empfehlen daher die „Gram-

mar ef Assent" den deutschen Psychologen zur Prüfung. Jedenfalls wird über den Scharfsinn, das Rednertalent und die anziehende Darstellung des Verfassers nur eine Stimme seyn.

De la méthode scientifique. Conférences par Pierre Doublet, Professeur au collège d'Argentau. Paris, Hachette (Caen, Le Blanc-Hardel) 1870.

Wir haben es hier zu thun mit einem Schriftsteller, der in seiner Heimath zu wenig gewürdigt zu seyn scheint. Wir nehmen keinen Anstand, ihn, was Fleiß, Scharfsinn und Gelehrtheit anlangt, zu den ersten Philosophen Frankreichs zu zählen. Die deutsche Philosophie ist ihm gar nicht fremd.

Unter „méthode scientifique" versteht Doublet den Weg um zu bestimmen, ob ein vorliegender Satz richtig oder unrichtig sey. Hierzu nun, sagt er, giebt es drei Hülfsmittel. Das erste besteht darin, daß man den Satz in seine Begriffe zerlegt (Analyse, Demonstration). Das zweite besteht in der Wahrnehmung. Das dritte endlich in der „Induction". Unter 3 setzt er die Methode des Bacon von Verulam auseinander.

Der Verfasser beschränkt sich nicht darauf, die Wahrnehmung zu beschreiben, er zeigt auch die Fehler, welche man dabei vermeiden muß, und die Gefahren der Täuschung, welchen man dabei ausgesetzt ist, in Beispielen auf. Namentlich warnt er vor den Täuschungen der Sinne, dem Betrug der Einbildung und dem Vorurtheil. Seine Beispiele sind gut gewählt.

Außer den Conférences hat Herr D. noch veröffentlicht:

Histoire de l'intelligence. 2 Theile. Lettres à M. Vacherot sur la metaphysique: 1) sur l'Idealisme, 2) sur l'Espace, 3) sur le Temps, 4) sur les Idées en général.

Du substantif sous les deux grandes: l'article et le pronom.

Morale de Ciceron. Discours.

Die Doublet'sche Schrift über die Methode zeichnet sich noch aus durch eine Polemik gegen Aug. Comte über die Frage,

ob innere Wahrnehmung möglich sey. Comte und seine Nachfolger läugnen die Möglichkeit derselben. Einige Vertheidiger der inneren Wahrnehmung haben dagegen angeführt: man könne doch die Spuren, welche die Seelenprocesse hinterlassen, wahrnehmen. Durch diese Antwort ist Herr Doublet nicht befriedigt. Nach ihm wäre die Wahrnehmung einer Erinnerung keine genaue Beobachtung des ursprünglichen Seelenprozesses, dessen Erinnerung sie ist. Er hebt gegen C. die Thatsache hervor, daß der Mensch das Vermögen besitze, zwei Geschäfte zugleich zu treiben, und dergestalt im normalen Zustande fähig sey, seine Gedanken, Gefühle und Begehrungen zu beobachten während er denkt, fühlt und begehrt.

Und so ist es.

F. A. v. Hartsen.

George Henry Lewes: Geschichte der alten Philosophie. Berlin, Verlag von Robert Oppenheim, 1871. X u. 533 Seiten.
A. u. d. T.: Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte. Deutsch nach der dritten Ausgabe von 1867. Erster Band.

Wie die Vorrede zeigt, hat der Verfasser des vorliegenden Werkes bereits im Jahre 1845—46 eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie gegeben, deren populäre Fassung im Jahre 1857 mit Rücksicht auf „angehende Gelehrte" erweitert wurde. Das vorliegende Werk ist eine dritte Bearbeitung dieser in England sehr verbreiteten Darstellung, dem Geiste und der Tendenz nach unverändert, in der Einzelausführung aber beträchtlich umgearbeitet, im Umfange vermehrt und mit ausführlichen Prolegomenen versehen. In dieser Gestalt tritt es nunmehr zum ersten Male vor das deutsche wissenschaftliche Publikum.

Einem Buche von Lewes wird man in Deutschland immer mit lebhaftem Interesse entgegenkommen. Ob freilich die Zahl seiner diesseitigen Freunde durch das vorliegende erheblich ve mehrt werden wird, darf füglich in Zweifel gezogen werden.

Eine Geschichte der Philosophie, geschrieben auf Grun lage der antimetaphysischen Tendenzen der Comte'schen phil

sophie positive, kann und will nichts Anderes seyn als eine Aufzählung von verfehlten Versuchen und falschen Methoden, die Wahrheit zu ergründen, um dadurch den Beweis zu liefern, daß das Heil aller Philosophie nur in der Resignation auf alle diejenige Erkenntniß bestehe, welche sich der unmittelbaren Controle durch die sinnliche Erfahrung entzieht. Mit solchen Ansprüchen tritt denn auch der Verf. des vorliegenden Werkes auf, und dem bezeichneten Gesichtspunct ist das Material wie die Form der Darstellung durchweg untergeordnet. Was er bieten will, ist eine Geschichte der Philosophie in dem Sinne einer Sammlung warnender Beispiele, in der Absicht, das metaphysische Denken als eine nutzlose Verschwendung der Kraft an unlösbare Probleme aufzuzeigen; eine historische Darstellung, die in der Geschichte nichts sieht als „ein Mittel der Kritik, um zu zeigen, wie mit einer Schule auf die andere nur immer ein Mißlingen auf das andre folgt" (S. III).

Mit dankenswerther Ausführlichkeit hat der Verf. in der Einleitung dieses Bandes die Ansprüche dargelegt, welche er in Bezug auf die Tragweite philosophischer Erkenntniß für allein berechtigt hält, und den Leser sonach über den Maßstab, welchen er an die Leistungen der Speculation von den ältesten Zeiten her anlegt, nicht im Unklaren gelassen. Diese principiellen Erörterungen der Prolegomena sind sogar bei weitem der interessanteste Theil des vorliegenden Buches. Der historischen Partie desselben wird man in Deutschland, trotz aller wohlbegründeten Achtung vor dem Namen des Verfassers, diesmal schwerlich eine irgendwie maßgebende Beachtung zu Theil werden lassen.

I.

Die Einleitung, die uns zunächst angeht, giebt im Anschluß an August Comte's Darlegungen eine eingehende Besprechung des Verhältnisses der Philosophie zu den Fachwissenschaften, und eine Untersuchung über Möglichkeit, Umfang und Grenzen der Erkenntniß. Sie erstrebt die Aufstellung einer

angeblich allein berechtigten Methode der philosophischen Forschung, und eine endgültige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Wahrheit.

Wahrheit ist dem Verf. die Uebereinstimmung der Ordnung der Ideen mit der Ordnung der Phänomene, so daß die eine eine Wiederspiegelung der andern ist, — die Bewegung des Gedankens der Bewegung der Dinge folgt (S. 16). Die Uebereinstimmung kann nie absolut seyn (S. 11); „wegen der Bildung des Geistes (?) selbst muß sie relativ seyn; aber diese relative Richtigkeit reicht aus, wenn sie uns in den Stand setzt, die Veränderungen, welche in der Außenwelt unter gewissen Bedingungen entstehen werden, mit Gewißheit vorauszusehen." „Diese Uebereinstimmung der innern und äußern Ordnung zu erreichen, ist der Zweck der Forschung, und es giebt zwei Methoden der Forschung: a) die objective Methode, welche ihre Ansichten nach den Realitäten modelt, indem sie der Bewegung der Objecte, wie diese sich nach einander dem Sinne darstellen, genau folgt, so daß die Bewegungen des Gedankens mit den Bewegungen der Dinge in dieselbe Zeit fallen. b) Die subjective Methode, welche die Realitäten nach ihren Ansichten modelt, indem sie die Ordnung der Dinge unterscheiden will, nicht dadurch, daß sie die Ordnung der Ideen ihr Schritt vor Schritt anbequemt, sondern dadurch, daß sie mit einer Voraussetzung des Gedankens voraneilt, wo denn die Richtung des Gedankens durch Gedanken bestimmt, und nicht durch Objecte controlirt wird" (S. 15). Die Stufen der Forschung, die (bei der objectiven Methode) auf einander folgen, gehen von der Beobachtung zur Conjectur und von der Conjectur zur Verificirung fort. Die subject. Meth. hält bei der zweiten Stufe inne: ihre Function ist die „Hypothese" (S. 19); es wird ihr zum Vorwurf gemacht, daß sie Hypothesen anwende blos unter der Bedingung, daß dadurch kein logischer Widerspruch hereinkomme, und der Vorzug der obj. Meth. darein gesetzt, daß sie ihre angewandten Hypothesen nachher verificire.

Der Verf. unterscheidet materiale und formale Elemente

der Erkenntniß, und hält die letzteren unbedenklich für dasjenige, was das Subject zufolge seiner geistigen Beschaffenheit zu dem stofflich von außen Gegebenen hinzubringt, ist aber der Ansicht, der Geist habe neben seinen Gesetzen, wonach sich die Formen des Stoffes bestimmen, den die Objecte geben, noch seine eigene Bewegung, die von innen durch „eine gewisse präexistirende Bewegung" bestimmt werde, gerade wie sie von außen durch den Reiz der Objecte bestimmt werden kann (S. 20). Diese „subjective Strömung" ist ihm die Hauptquelle des Irrthums. Irrthum entsteht, wenn man zufolge derselben den Syllogismus, der an sich berechtigt ist, die Stelle der Darstellung einnehmen läßt, ohne daß das Resultat der Deduction zur sinnlichen Evidenz gebracht wird. Mit dem Schließen verwandt ist das „geistige Sehen", das eine „ideelle Reihe" darstellt, welche, wenn wir die Objecte vor uns hätten, eine Reihe von Sinneneindrücken und Wahrnehmungen seyn würde. So erblicken wir die Bahn der Planeten als eine Ellipse durch einen Schluß, jedoch würde die Kette des Schließens in diesem Falle eine Folge von Wahrnehmungen seyn, wenn wir in geeigneter Stellung mit den erforderlichen Instrumenten versehen, dem Planeten in seinem Laufe folgen könnten (S. 22). Was wir Thatsachen nennen, ist oft nur ein Ergebniß solcher ideellen Vorgänge, und darum der Gegensatz von Theorieen und Thatsachen unhaltbar. („Es ist eine Thatsache, daß die Erde Kugelgestalt hat" — S. 23 f.). Alle Thatsachen und Schlüsse erfordern aber Verificirung, ehe sie als Wahrheiten angenommen werden. Verificirt wird die Theorie dadurch, daß wir jeden der Schlüsse, wodurch sie hergestellt wird, der „ursprünglichen Prüfung des Bewußtseyns" unterwerfen; d. h. bei sinnlichen Objecten die Schlußreihe auf den Sinneneindruck zurückführen, bei allgemeinen Principien, die über die sinnliche Erkenntniß hinausgehen, ihre Uebereinstimmung mit den „Gesetzen des Gedankens" nachweisen (ein Ausdruck, der zunächst nicht näher erläutert wird) (S. 21). Die Schwäche der subjectiven Methode liegt in der Unmöglichkeit, die Verificirung anzuwenden. Der Metaphysik, die mit der subjecti-

ven Methode steht und fällt, wird vorgeworfen, daß sie fortdauernd die Grenzen, welche das Materiale von dem Formalen scheiden, überschreite; ihre Richtung gehe darauf, Vorstellungen mit Wahrnehmungen, Ideen mit Gegenständen, Conjecturen mit Realitäten zu vermengen, sie begehe den Fehler, daß sie Material aus dem Subject ziehe, statt nur Form daraus zu ziehen (S. 26). Weil sie keine Verificirung anwenden kann, nimmt sie an, daß die Ordnung der Ideen mit der äußern Ordnung übereinstimmen müsse, wenn sich keine Unordnung (Widerspruch) aufthut" (ebd.). Gegenüber dem zu sichern Resultaten vorschreitenden Gange der Naturwissenschaften ist die metaphysische Speculation als hoffnungslos und aussichtslos aufzugeben. „Ihre Folgerungen gehen von keiner wohlbegründeten Basis aus; die Bogen, welche sie spannt, laufen nicht von einem bekannten zu einem unbekannten Factum, sondern von einem Unbekannten zu einem andern. Folgerungen werden gezogen aus der Natur Gottes, aus der Natur des Geistes, aus dem Wesen der Dinge und aus den Postulaten, welche die Vernunft machen kann. Der Bogen, der sich aus solchem Nebel erhebt, sieht sich wohl sehr glänzend an, ist aber doch bei alledem ein Regenbogen und keine Brücke" (S. 42). Die Gegenstände, womit sich die Ontologie beschäftigt, lassen keine Anschauung (presentation) zu und folglich lassen sich ihre Schlüsse nicht verificiren (S. 44).

Die „Dinge an sich" können wir nicht erkennen. Wahrheit besteht für uns lediglich in der Uebereinstimmung der Reihe unsrer Ideen (Vorstellungen) mit der Reihe der Erscheinungen (in der Uebereinstimmung der innern und äußern Ordnung). Das Kriterium dieser Uebereinstimmung kann nur in einem Ausspruche des Bewußtseyns liegen. Absolut zuverlässig sind nun zunächst nur diejenigen Aussprüche des „Bewußtseyns", welche sich auf identische Sätze beschränken (A ist A; was ist, das ist). In dieser Thatsache liegt die logische Berechtigung des Princips der Verificirung. Ihre zwingende Evidenz besteht darin, daß, indem anscheinend verschiedene Phänomene als in der That nur verschiedene Ausdrücke gleichbedeutender Verhältnisse auf-

gezeigt werden, ein Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns erzeugt wird, der für die verschieden ausgedrückten Phänomene den gleichen Werth setzt, und so auch die Verschiedenheit des Ausdrucks auf einen identischen Satz bringt ($4 - 1 = 2 + 1$, weil $3 = 3$) (S. 51 f.). Hiermit ist das Mittel gegeben, Schlußreihen, die sich nicht auf einen unmittelbaren Sinneneindruck reduciren und somit verificiren lassen, durch Zurückführung auf die „Nothwendigkeit des Gedankens" zu verificiren durch den Nachweis, daß in verschiedenen Ausdrücken gleiche Ideen enthalten sind. „Unsere Erkenntniß beginnt damit, daß wir Aehnlichkeiten und Unterschiede bemerken, sie endet mit der Aufstellung von Gleichungen und dies sind die Aehnlichkeiten, die von den Verschiedenheiten abstrahirt und zu der gleichen Bedeutung erhoben werden. — In der Entfaltung solcher Identitäten und in der Darstellung gleicher Verhältnisse unter verschiedenen Zeichen besteht allerdings die Mathematik und alle Wissenschaft" (S. 53). Demnach müssen wir denn auch die „Wahrheit" nicht länger „in der Uebereinstimmung der Ideen mit den Objecten suchen (was unmöglich ist), noch in der Uebereinstimmung der Ideen mit den Ideen (welches eine bloß subjective Bedingung ist, die keine objective Gültigkeit mit sich führt)," sondern in der durch Reduction auf eine Gleichung (mit Abstrahirung von allen Verschiedenheiten) erwiesenen Uebereinstimmung der Reihe der Erscheinungen und der Reihe der „Ideen" (der „innern und äußeren Ordnung) (S. 63). Diese relative Art der Wahrheit ist allein erreichbar. Eine Folge unsrer „Ideen", auf eine Formel gebracht, welche den adäquaten Werth der dieser ideellen Reihe entsprechenden objectiven Vorgänge ausdrückt, bewährt ihre Untrüglichkeit dadurch, daß wir nach Anleitung der Formel „Ereignisse, die erst noch zukünftig sind", richtig voraussehen (ebd.). „Der Prüfstein unsrer Erkenntniß ist die Voraussicht" (S. 54). In diesem Sinne ist die Behauptung anzuerkennen (und zugleich zu beschränken), daß eine Nothwendigkeit des Gedankens eine Nothwendigkeit der Dinge ausdrückt.

Die Frage nach dem Kriterium der Objectivität unsrer Er-

kenntniß, nach der „Brücke über die Kluft zwischen dem Subject und dem Object“ reducirt sich auf dem Standpunct dieser Erkenntnißtheorie folgerichtig auf die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Wahrnehmung eines objectiven thatsächlichen Vorganges und der Hallucination; der Unterschied liegt darin, daß im ersteren Falle die Aussage des einen Sinnes durch die der übrigen, sowie *meine* Wahrnehmung durch die gleichzeitige Wahrnehmung andrer Personen controllirt und bestätigt wird, im letzteren nicht.

Im Vorstehenden ist der Hauptinhalt der ersten Hälfte der Prolegomena wieder gegeben. Die Darlegungen des Verf. sollen im Anschluß an den negativen und positiven Theil der *Comte*'schen Ausführungen die Unmöglichkeit der metaphysischen Speculation erweisen, und auf sensualistischer Grundlage eine Theorie der Erfahrung und eine Methode, wie die letztere erweitert werden könne, eine Art Philosophie des Calcüls aufstellen. Die Sicherheit und Handgreiflichkeit der Resultate dieses zweiten, construirenden Theils soll, gegenüber der angeblichen Resultatlosigkeit aller bisherigen Metaphysik, die Behauptung des ersten negirenden zur Evidenz bringen. Dabei kann der Verf. aber nicht umhin, psychologische und erkenntnißtheoretische Voraussetzungen zu machen, deren unbedingte Gültigkeit (selbst für den Sensualisten) durchaus nicht von vorn herein fest steht, und deren Erweisung von selbst in den Brennpunkt metaphysischer Erwägungen hineinführt. Oder ist es etwa eine ausgemachte Thatsache, daß für unsre Erkenntniß eine „innere“ und eine „äußere“ Ordnung wie zwei gleichgestellte Uhren neben einander herlaufen? Ist es eine „verificirte“ Theorie, daß 1) die Formen des Stoffes (wie es S. 20 heißt) sich nach den Gesetzen des Geistes bestimmen, und daß 2) der Geist auch noch seine eigene Bewegung hat, die von innen durch eine gewisse präexistirende Bewegung bestimmt wird —? Die Annahm[e] dieser präexistirenden (also *vor* aller objectiven Wahrnehmun[g] gegebenen) geistigen Bewegung ist eine Sünde gegen die „objective Methode“, so groß, wie sie nur je ein Metaphysike[r]

hätte begehen können. Außerdem aber sind bekanntlich noch heute viele nach Objectivität strebende Denker der Ansicht, daß die Form der Erkenntniß nicht erst vom Subject zu dem Stoffe derselben hinzugebracht, sondern mit dem Stoffe zugleich gegeben sey. Diese Voraussetzung scheint der sensualistischen Anschauung sogar noch näher zu liegen, als die des Verfassers. Einer eingehenderen Begründung seiner eigenen Grundannahme hätte es sonach ohne Zweifel bedurft, aber freilich — diejenige objective Methode, bei welcher die Bewegungen des Gedankens mit den Bewegungen der Dinge sogar „in dieselbe Zeit" fallen, würde bei einem solchen Unternehmen leicht zu Schaden gekommen seyn.

Abgesehen davon, sind die psychologischen Voraussetzungen des Verf. auch an sich nichts weniger als klar und evident. Da er zugiebt, daß wir die „Dinge an sich" nicht wahrnehmen und die Reihe der Erscheinungen der „äußeren Ordnung" nur „Zustände des Bewußtseyns" sind (S. 54), so erscheint dasjenige, was er innere und äußere Ordnung nennt, als zwei subjective Vorstellungsreihen desselben Bewußtseyns, von denen die eine (äußere genannt) ohne nachgewiesene Berechtigung den Anspruch erhebt, von der andern copirt zu werden. Erst wenn die Folge der Erscheinungen Veranlassung giebt zu der Frage, ob und in welcher Weise der Schein auf ein ihm zu Grunde liegendes Seyn hinweise, kann die Vorschrift begründet werden, daß das Denken der Bewegung der (erscheinenden) Objecte genau folge, weil für den beabsichtigten Schluß auf das Seyn die adäquate Auffassung der Erscheinung die conditio sine qua non ist. Wo aber die „äußere" Ordnung so wenig wie die „innere" zur Erkenntniß des Wirklichen führt, wie bei dem Verf., ist der Anspruch der einen Seite auf normative Geltung willkürlich. Worin liegt außerdem die Bürgschaft, daß jene mystische „subjective Strömung des Geistes", welche die adäquate Abfolge in der „innern Ordnung" verfälscht, dies nicht auch, uns selbst unbewußt, bei der äußeren zu bewirken vermöge?

Der Ausdruck *innere Ordnung* enthält eine ganze Summe von Dunkelheiten. Nach einem Beispiele auf S. 18 versteht der Verf. darunter eine Verbindung von verschiedenen Begriffen, welche ein ideelles Gegenbild des von außen gegebenen Zusammenhanges der Erscheinungen darstellt. Aber auch wenn wir den Ausdruck auf diese Form bringen, ist derselbe noch großer Verdeutlichung bedürftig. Wir wissen nicht, ob die Art jener Verbindung logischer oder psychologischer Natur ist; nicht, worin die Nothwendigkeit liegt, daß unsere Ideen entsprechende Gegenbilder der Objecte abgeben müssen oder zu ihnen gemacht werden können. Woher wissen wir überhaupt, ob eine Uebereinstimmung zwischen der sogen. inneren und äußern Ordnung möglich ist? Der Verf. kann sich dieser Frage nicht entziehen, da er (S. 44) selbst den Metaphysikern das Bedenken entgegen hält: „Wir können nie erfahren, ob die angenommene Uebereinstimmung zwischen der Ordnung unserer Gedanken und der Dinge eine reale Uebereinstimmung ist." Den Beweis seiner Behauptung von der Möglichkeit der Uebereinstimmung beider Reihen bei Verfolgung der *objectiven* Methode der Forschung sieht der Verf. in der Möglichkeit, „beide Ordnungen" auf Formeln zu bringen, die eine Gleichung ergeben. Dies kann im psychologischen Sinne doch nur bedeuten, daß jede der beiden Ordnungen unabhängig von der andern auf denselben *Begriff* führt, dessen Identität die Coincidenz der verschiedenen Reihen erweist, die ihn hervorgebracht haben. Denn eine „Formel" ist doch nur das symbolische Zeichen eines mehr oder weniger zusammengesetzten Begriffs. Der Verfasser legt nun stillschweigend seiner Behauptung die Voraussetzung zu Grunde, die Ordnung der Erscheinungen, also (genauer ausgedrückt) die Perception des Successiven in der Wahrnehmung, müsse als solche auf denselben *Begriff* führen, der sich als Resultat der combinirenden subjectiven Geistesthätigkeit ergiebt. Wahrnehmung an f[...] führt aber nicht zu Begriffen; der Begriff (die „Formel") e[...] steht erst aus dem gegenseitigen einheitlichen Aufeinanderwirk[...] derjenigen Factoren, die bei dem Verf. als innere und äuße[...]

Ordnung auftreten. Der Verf. erkennt dies implicite selbst an, wenn er (S. 63) verlangt, daß die erwähnte Gleichung mit Abstrahirung von allen Verschiedenheiten gebildet werde. Nun kann man wohl zwei Reihen der „äußeren Ordnung" unter solcher Abstrahirung auf gleichen Ausdruck bringen, nimmermehr aber den objectiven und subjectiven Factor der Erkenntniß von einander getrennt, einander gleich setzen wollen.

Beachtenswerther als die im Vorstehenden gezeichnete Theorie der Erfahrung sind die darauf folgenden Bemerkungen über „einige Schwächen des Gedankens", obwohl die dort hervorgehobenen Fehler der alten Metaphysik in Deutschland schon seit lange genügend erörtert worden sind. Es gehört dahin die Neigung, „Abstractionen" zu realisiren. „Wenn wir gewisse Elemente besonderer Erfahrungen zu einer einzelnen Vorstellung combinirt haben, so behandeln wir diese Vorstellung, als wäre sie ein individuelles Object. Der Glaube an Allgemeinheiten, welcher Jahrhunderte lang angenommen wurde, ist ein wohlbekanntes Beispiel" (S. 68). Die teleologische Auffassung der Natur muß dem Verf. innerhalb der Grenzen, welche er der Speculation zu setzen genöthigt ist, ebenfalls als eine „Schwäche" erscheinen, und die Auseinandersetzung der Schwierigkeiten, in welche dieselbe gegenüber der Erklärung aus der mechanischen Causalität verwickelt (§. 49 ff.), ist jedenfalls verdienstlich. „Der Begriff eines Planes, wenn er nicht aus einer falschen Analogie entsteht, ist ein verallgemeinerter Ausdruck der beobachteten Thatsachen organischer Unabhängigkeit, der Thatsachen einer Verbindung. Die Wissenschaft findet es unerläßlich, alle Thatsachen in einer allgemeinen Auffassung neben einander zu stellen, wie einen Plan, darum lassen sich die Menschen durch eine Schwäche des Gedankens dazu verleiten, aus dieser Auffassung eine Realität zu machen; zuerst haben sie ihn nur als einen bequemen Ausdruck (?) gebraucht, dann aber gewöhnen sie sich an den Glauben, dieser Nexus sey auch ein Nisus" (S. 76 f.) — — „Wenn ich die Schale eines Ei's firnisse, verhindere ich den Embryo daran, sich zu einem Vogel zu entwickeln. Durch

die Veränderung des Geschehens habe ich das Ergebniß des Geschehens verändert. Was also hat der „Plan" bewirkt? Der Plan ist nicht zur Existenz gekommen. Wenn der Vorgang sich so mit den veränderten Bedingungen verändert, wie kann er die Ausführung eines Planes seyn, ohne Rücksicht auf die Bedingungen? Und ein Plan, der genau von den Bedingungen abhängt, ist kein nisus, sondern ein nexus. In mathematischer Sprache ist der Plan: Die Function der Entwicklung und der sich entwickelnden Bedingungen und mit jeder Variation des Einen oder des Andern variabel" (S. 79). Zu dieser Anschauung des betr. Verhältnisses ist in der Kürze zu bemerken: Diejenige Auffassung des Gegebenen, welche von der Voraussetzung eines sich von innen heraus entwickelnden Planes ausgeht, hat sich allerdings vor dem Fehler zu bewahren, die Erfahrung dadurch als positive Entwicklung begreiflich zu machen, daß sie dasjenige, wozu das Reale sich entwickeln soll, schon vorher in dasselbe hineinlegt, um es dann als Resultat der Entwicklung ohne Mühe wieder herauszuziehen; auch mag man dem Verf. zugestehen, daß jeder anscheinende Nisus im Organismus sich als ein Nexus wirkender Ursachen herausstellt; — dennoch ist andrerseits die Erwägung nicht abzuweisen, daß die Zurückführung des Nisus auf den Nexus nichts gegen das objective Vorhandenseyn des Nisus beweisen würde, weil der Nisus, auch wenn er objectiv vorhanden wäre, nicht umhin könnte, sich als einen Nexus (causalen Mechanismus) in der Erscheinung darzustellen. Nun ist es Thatsache, daß von der Gesammtheit dessen, was sich als Causal-Nexus darstellt, ein Theil die Auffassung eines Nisus hervorbringt, ein anderer nicht, woran der Umstand, daß die organische Entwicklung durch äußere Einflüsse gestört oder vernichtet werden kann, nicht das Geringste ändert. Ein Nisus, in dessen Begriff es läge, sich unabhängig von allen zufälligen äußeren Einflüssen entwickeln zu müssen, könnte nur als das Ergebniß einer streng mechanischen Causalität angesehen werden, würde also aufhören, ein nisus (Streben) zu seyn. Darum ble

immer die Frage: Worauf beruht es, daß wir einen Theil des Gegebenen als Product einer innern Entwicklung (als einen „Plan") aufzufassen veranlaßt sind? „Dies entspringt, sagt der Verf. (S. 73), daraus, daß sich der Organismus constituirt durch Differenzirung einer Substanz, die ursprünglich homogen ist" (während z. B. die Maschine aus ursprünglich he[illegible]rogenen Stoffen construirt ist). Damit ist das Problem aber [illegible] letzten Grunde nicht gelöst, sondern zurückgeschoben. Ent[illegible]der ist der nisus in den Begriff „Differenzirung" verhüllt [illegible]r es ist die Homogeneität der differenzirenden Substanz nur [illegible] scheinbare.

In dem letzten Abschnitte der Einleitung wird die Annah[illegible]einer Erkenntniß a priori, die unabhängig von der Erfah[illegible] wäre, bestritten. Erfahrung ist das Product zweier Facto[illegible]der Sinnlichkeit und der „Gesetze des Bewußtseyns". Die Ge[illegible] des Bewußtseyns sind hergeleitet aus den Beziehungen des [illegible]pfindenden Organismus und seiner Umgebung; Erfah[illegible] Allgemeinen ist der Ausdruck für die Summe der Mo[illegible]nen, welche die successiv auftretenden Einzelerfahrungen im [illegible]wußtseyn hervorbringen. Gegen Kant's Lehre, daß die Noth[illegible]digkeit der Erfahrung sich auf ursprünglich (vor aller Erfa[illegible]g) vorhandene Stammbegriffe des Verstandes gründe, wird [illegible] psychologische Einsicht geltend gemacht, daß „das Be[illegible] eine reagirende Thätigkeit ist", und zwar schon auf der e[illegible] Stufe seiner Entwicklung. „Gedankenformen, welche wesen[illegible]e Theile des Mechanismus der Erfahrung sind, werden entwi[illegible], gerade wie die Formen andrer Lebensprocesse" (S. 88). [illegible]egen Kant heißt es S. 89: Er nimmt den menschlichen Ver[illegible] in seinen entwickelten Formen, und legt uns diese con[illegible]den Formen vor, als wären sie ursprüngliche Formen; die [illegible]rgebnisse, welche durch successive Erfahrungen entwickelt w[illegible]n sind, werden uns als die ursprünglichen Bedingungen [illegible] Erfahrung dargestellt." S. 91: „Wenn wir nicht behaup[illegible] daß der Geist von Anfang an vollwüchsig ist hinsichtlich sei[illegible] Kräfte, wenn nicht hinsichtlich seiner Erkenntniß; daß er

sich nicht entwickelt, sondern nur erscheint, so müssen wir zugeben, daß im Geiste, gerade wie im Körper, keine vorhergängige Formation, keine vorhergängige Existenz, sondern Entwicklung und späteres Werden vorhanden ist." Solchen psychologischen Voraussetzungen hätte sich nun unschwer der Nachweis anfügen lassen, wie wir zufolge eines psychologischen Mechanismus mit Nothwendigkeit veranlaßt sind, die Erfahrung außer in räumlicher und zeitlicher Anordnung auch in bestimmte allgemeine Formen, die Kategorien, zu ordnen, so zwar, daß nicht diese allgemeinen Formen vor den Erscheinungen bestehen, sondern durch sie und für sie gebildet werden, indem unser Denken seine Regelmäßigkeit der der Erscheinungen verdankt. Hiernach wären die angeblichen apriorischen Stammbegriffe des Verstandes nicht sowohl constitutive Factoren der Erfahrung, als Exponenten der Verhältnisse, welche entstehen aus der gegenseitigen realen Beziehung zwischen den Dingen und der Seele, und die nothwendigen apriorischen Erkenntnisse Ausdrücke für die allgemeine Regelmäßigkeit der Erfahrung nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus. Der Verf. macht sich aber die Sache sehr leicht. Gegen Kant's Ausführung, daß der Synthese von Ursache und Wirknng eine absolute Allgemeinheit zukomme, welche aus den Erscheinungen als solchen nicht abstrahirt seyn könne, wird (S. 106) Folgendes bemerkt: „Ich antworte: die Thatsache selbst, daß wir gezwungen sind, nach dem Bekannten über das Unbekannte zu urtheilen, — daß wir unwiderstehlich voraussetzen, die Zukunft werde der Vergangenheit gleichen, daß wir nicht im Stande sind zu glauben, gleiche Wirkungen würden nicht immer gleichen Ursachen folgen, diese Thatsache ist ein Beweis, daß wir keine andern Ideen als die durch Erfahrung erworbenen haben, und daß Gleichmäßigkeit in der Erfahrung unwiderstehlich unsre Vorstellung von der Zukunft bestimmt." Man ersieht daraus, daß der Verf. die Tragweite der Frage, um die es sich handelt, nicht erfaßt hat. Woher es kommt, daß wir gewissen Formen der Erfahrung (wie dem Verhältniß von Ursache und Wirkung) „unwiderstehlich"

Allgemeinheit und Universalität beilegen, daß ist allerdings durch Kant's in der Tafel der logischen Urtheilsformen gefundene reine Stammbegriffe des Verstandes keineswegs aufgeklärt; der Verf. aber, der beweisen will, daß es keine vor aller Erfahrung bestehenden allgemeinen Wahrheiten giebt, hätte zu diesem Zwecke aber zeigen müssen, zufolge welcher Verhältnisse wir „nicht im Stande sind", die Erscheinungen anders als nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, Ding und Eigenschaften u. dgl. aufzufassen, wie es zugehe, daß Gleichmäßigkeit in der Erfahrung unwiderstehlich unsre Vorstellungen von der Zukunft bestimmt. Diese Frage ist psychologisch. Der Verf. aber schiebt an Stelle der erkenntnißtheoretischen Nothwendigkeit, um die es sich dabei handelt, die Nothwendigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, resp. des Calculs unter. „Alle verificirten Behauptungen sind nothwendige Wahrheiten; alle unverificirten Behauptungen sind unsicher oder zufällig" (S. 95). Eine nothwendige Wahrheit ist ihm der Ausdruck desjenigen realen Verhältnisses, nach welchem eine constante Wirkung zufolge eines constanten Complexes von Bedingungen auftritt (S. 97). „Wenn wir hinzufügen, es gebe keinen Beweis für den Fortbestand der beobachteten Ordnung, so leugnen wir entweder, daß A = A ist, oder verändern stillschweigend den Satz und sagen: Wenn A B wird, so wird es nicht länger A seyn; denn wenn die Bedingung unverändert dieselbe bleibt, so muß auch die Ordnung nothwendig dieselbe bleiben; wenn die Bedingungen sich ändern, so ändert sich nothwendig die Ordnung mit ihnen" (S. 98). Daß hiernach der Erfahrung im Grunde weder Allgemeinheit noch Universalität zukomme, erkennt der Verf. (S. 107) selbst an. Wie es nun aber trotzdem zugehe, daß wir einer wiederkehrenden Folge von Besonderheiten universelle Geltung zuschreiben müssen, darüber findet sich bei ihm nur die schattenhafte Auskunft (ebd.): „Wie nun eine endliche Linie in's Unendliche verlängert werden kann, obgleich der Geist endlich ist, wie man eine Null zur andern und Raum zum Raum ohne Ende hinzufügen kann durch bloße Wiederho-

lung, so läßt sich auch eine Wahrheit „A ist gleich A", obgleich an sich etwas Besondres, in eine universelle umwandeln."

Doch wir haben in dem Vorstehenden dem Verf. schon tiefer gehende philosophische Intentionen aufgedrängt, als er überhaupt anerkennen mag. Reicht doch das Gebiet der Erkenntniß für ihn nicht weiter, als die Rechnung trägt; die Methode der Erkenntniß erschöpft sich ihm in den Functionen des Beobachtens, Combinirens und der Classificirung unter steter Anwendung der Verificirung (in dem angegebenen Sinne); Wahrheit in seinem Sinne bietet im Grunde nicht die Philosophie, sondern die Fachwissenschaft. „Das wirkliche Gesetz möge von dem Gesetz unserer Auffassung verschieden seyn, wenn nur der gleiche Werth beider vorhanden ist, d. h. daß sie numerisch übereinstimmen. Alles, was die Fachwissenschaft braucht, sind also: Correcte Formeln von der Ordnung der Phänomene, dies sind Wahrheiten. Wie man zu diesen Formeln gelangt, haben wir hier nicht zu untersuchen, — so zeigt es sich, daß die Frage, welche seit dem Beginn der Philosophie streitig gewesen ist, jetzt eine entscheidende Antwort erhalten kann" u. s. w. (S. 63).

Was der Verf. unter Wahrheit versteht, ist vielmehr Richtigkeit. Es handelt sich bei ihm durchaus um nichts anderes, als die Uebereinstimmung einer vorausgesetzten Folge von Erscheinungen mit einer beobachteten zu erweisen nach dem Princip der Rechnung, wobei zwei Formeln gleichgesetzt werden. Eine andere „Wahrheit" giebt es für ihn nicht. Nun ist es aber überhaupt eine Inconsequenz, auf dem Standpunkte der Rechnung zu verharren und dabei noch die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß aufzuwerfen, von „innerer und äußerer Ordnung" zu reden, den Anspruch zu erheben, den Einfluß einer gewissen präexistirenden Bewegung des Geistes zu kennen. Für das Gebiet der Rechnung ist die Erkenntniß der „Wahrheit" unausbleiblich und innerhalb dieses Gebietes absolut; wo die Probe stimmt, ist die Wahrheit so unauflöslich wie jede Gleichung des Einmaleins. Wer dabei mit Bewußt-

seyn stehen bleibt, kann aber weder wissen noch bestreiten, daß das Suchen nach einer über oder hinter diesem Kreise von Wahrheiten liegenden höheren Erkenntniß eitel sey; denn seine Formeln sagen darüber absolut nichts aus. Daraus, daß er mit Beobachtung, Conjectur und Verificirung so trefflich auskommt, folgt noch nicht, daß das begriffliche Denken und das Streben, die Erfahrung in ihren allgemeinsten Formen begreiflich zu machen, vergeblich ist (ebensowenig, wie dies aus der Mannigfaltigkeit und inneren Verschiedenheit der metaphysischen Systeme folgt). Mag darum der Verf. nicht einsehen, daß es Fragen giebt, welche, auf dem Gebiete der Erfahrung entsprossen, eine Lösung verlangen und gleichwohl mit den Hilfsmitteln der Erfahrung allein nicht zu lösen sind; daß (was auch ein Physiker wie Helmholtz anerkennt), die höchsten Erfahrungsbegriffe zunächst nur Abstracta sind, welche die Wissenschaft zum Behufe der Uebersichtlichkeit und vorläufigen Erklärung aufstellt, ohne damit die innere Nöthigung abläugnen zu wollen, eine tiefer gehende (d. h. von der Verificirung durch Experiment oder Rechnung unabhängige) Erklärung derselben anzustreben, daß ferner die Unmöglichkeit, metaphysische Einsichten auf Gleichungen wie 2 . 2 = 4 zu reduciren, nicht gegen, sondern aber für die Berechtigung und Lebensfähigkeit der Wissenschaft jenseits der Physik spricht, daß überhaupt Philosophie noch etwas anderes ist, als (was ihr der Verf. S. 2 zuerkennen will) eine kahle „Systematisirung" der von Theologie und Fachwissenschaft dargebotenen Begriffe; — mag er dies und manches Andere nicht einsehen, so wird ihm deshalb Niemand die Ergebnisse seiner correcten Formeln anfechten oder das Gebiet seines geistigen Schaffens unterschätzen, nur enthalte er sich solcher Fragen und Behauptungen, welche für seinen Standpunkt geradezu indifferent sind: was Wahrheit und Erkenntniß sey; ob es einen subjectiven und objectiven Factor der letztern gebe, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen; daß Metaphysik „Brücken vom Bekannten in das Unbekannte baue" u. s. w. u. s. w.

II.

Die Darstellung der griechischen Philosophie leistet, in Abhängigkeit von der oben bezeichneten Tendenz des Werkes, auf Erforschung und objective Darstellung des Einzelnen von vornherein Verzicht, und giebt allgemeine übersichtliche Darstellungen der Systeme, die noch dazu in den wesentlichsten Puncten mehr oder weniger unvollständig ausgefallen sind. Dabei wird dem überlieferten Thatsächlichen durch das begleitende Raisonnement des Verf. allezeit die erforderliche Beleuchtung gegeben, wie sie dem Zwecke des Ganzen entspricht. Daß das Werk ursprünglich aus dem Jahre 1845 stammt, sieht man der Behandlung noch vielfach an. Neuere Leistungen sind sehr unzulänglich hinzugezogen; von dem ausführlichen neueren Darstellungen ist nur die von Ritter eingehender berücksichtigt d. h. citirt worden, von den übrigen werden Zeller und Brandis an vereinzelten Stellen erwähnt. Die gerade auf dem vorliegenden Gebiete sehr reiche Special-Literatur war für das Ganze überhaupt, seiner Tendenz zufolge, nur Ballast. Aber auch die allgemeinen Umrisse sind keineswegs immer sachlich entsprechend. Wir erfahren sehr oft sehr Vieles über das, was der Verf. von einem Systeme denkt und desto weniger darüber, was der Urheber des Systemes gedacht hat; wichtige Puncte sind häufig entweder nebensächlich behandelt oder ganz übergangen; dagegen findet Unaufgehelltes und Zweifelhaftes hier und da breite Erörterung, nur nicht im Interesse der Forschung, sondern einer allgemeinen Begutachtung auf Grundlage der philosophischen Theorie des Verf. Wohl finden wir in den Vergleichungen der Theorien verschiedener Philosophen manche geistreiche Bemerkung und interessante Gruppirung, aber auch viele willkürliche Combinationen über den Zusammenhang des anscheinend Getrennten nach äußerer Analogie, und mit Hintansetzung der in der Ueberlieferung gegebenen Fingerzeige. Die (in der Einleitung) für das productive Denken perhorrescirte „subjective Methode" stiftet in dieser reproducirenden Darstellung des Verf. in der That mancherlei Unheil, seine „Conjecturen" ermangeln nur zu oft der Verificirung, die da besteht in der

Zurückführung des Schlusses auf die Zeugnisse der Ueberlieferung. Daß das ursprüngliche Werk eine „Geschichte der Philosophie in Biographieen" war, merkt man noch an dem breiten Raume, den das Biographische mit Reflexionen und mancherlei Anekdoten einnimmt; eine eigentliche Kritik der Ueberlieferung ist in diesen Partieen (deren größtes Verdienst in der ansprechenden Darstellung liegt), wie es scheint, absichtlich unterblieben, denn „Mährchen sind oft selbst nur Uebertreibungen der Wahrheit" (S. 178); so wird selbst z. B. der Brief „Heraklits an Darius" ohne Bedenken als authentisches Document benutzt (S. 179).

Von den ionischen Physiologen trennt der Verf. außer Heraklit auch Anaximander und was er über letzteren beibringt, kann als Typus seines kritischen Verfahrens gelten. Anaximander wird zum Vorläufer der Pythagoräer gemacht, zu den „Mathematikern" gerechnet, weil der Verf. das ἄπειρον desselben als ein Abstractes ansieht, obwohl er auf derselben Seite zugiebt, daß es „im hohen Grade physisch" war; er erklärt es nämlich (im Anschluß an die Rittersche Auffassung) für: „alle Dinge". Mehr als das Wort scheint nun der Verf. von der hierhergehörigen Ueberlieferung fast nicht zu kennen; die Belege aus Simplicius u. A., die für die richtige Deutung dieses Ausdrucks Fingerzeige geben, werden gar nicht erwähnt, und dafür der Fortschritt der Speculation von Thales zu Anaximander folgendermaßen dargestellt:

„Anaximander, der an Abstractionen gewöhnt war, konnte sich bei so etwas Concreten, als Wasser, nicht beruhigen, er brauchte etwas Ursprünglicheres in der Analyse. Das Wasser selbst — war es nicht Bedingungen unterworfen? Welches waren diese Bedingungen? Hört diese Feuchtigkeit, aus der alle Dinge gemacht sind, nicht in vielen Fällen auf Feuchtigkeit zu seyn? Und kann das, was der Ursprung von Allem ist, sich je verändern, je mit einzelnen Dingen sich vermengen? Wasser ist selbst ein Ding, aber ein Ding kann nicht alle Dinge seyn. Die ἀρχή, sagt er, wäre nicht das Wasser; es müsse das unbegrenzte All seyn" (S. 125).

Daß bei Anax. das Princip der Ausscheidung elementarer Gegensätze (wie warm und kalt) aus dem ἀρχή zuerst auftritt,

wird übergangen, der Leser aber, der vielleicht immer noch nach einer faßlichen Erklärung des im hohen Grade physischen Abstracten sucht, zum Schlusse mit folgender Aufklärung entlassen: „Sein Begriff vom Unendlichen war nicht rein ideal; es war nicht zum Symbol geworden; es war die Urthatsache der Existenz; vor Allem schloß es keinen Begriff der Intelligenz ein außer der Intelligenz als eines irdischen endlichen Dinges (!). Sein ἄπειρον war die unendliche Existenz, aber nicht der unendliche Geist" (S. 127).

In Betreff des Pythagoras ist es bekanntlich höchst zweifelhaft, ob er selbst schon eine physikalisch-mathematische Doctrin aufgestellt hat und nicht vielmehr erst „die Pythagoräer", und zwar schwerlich vor der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts die bekannte Zahlenlehre ausgebildet haben, während die Schule ursprünglich lediglich eine durch religiöse Vorschriften zu einem genau geregelten Leben vereinigte Genossenschaft war. Der Verf. macht, in Widerspruch mit dieser ihm nicht unbekannten Thatsache, den Pythagoras kurzweg zu einer Art Anhänger des Anaximander; „seine Lehren sind nur eine Fortsetzung der abstracten deductiven Philosophie, deren Schöpfer Anaximander war" (S. 137). „Die Natur unseres Werkes untersagt uns, heißt es S. 144, jeden ins Einzelne gehenden Bericht über die verschiedenen Ansichten, die Pythagoras (soll heißen: den Pythagoräern) über untergeordnete Puncte zugeschrieben werden." Aber die Lehre von dem *πέρας* und der *ἀπειρία* ist doch gewiß kein untergeordneter Punct. Sie ist in der sehr weitgehaltenen Darstellung über „Pythagoras Philosophie" gänzlich mit Stillschweigen übergangen!

Interessanter als dieses Capitel ist der Abschnitt über Xenophanes. Hier macht der Verf., den von seinem eigenen erkenntnißtheoretischen Interesse her die damit verwandten Lehren der alten Denker immer in erster Linie interessiren, mit Recht darauf aufmerksam, wie sich bei dem Begründer der strengen dogmatisch-metaphysischen Ansicht ein unüberwundener Rest des Skepticismus zeige, jedoch mehr als ein Streit der Ansichten in Xenophanes Geist, denn als Verachtung des Wissens. Ganz unbegründet ist dagegen, was über eine Differenz der Grund-

ansicht bei Xenophanes und Parmenides behauptet wird. Von Letzterem heißt es (S. 168): „Es war ein kühner Schritt, die Endlichkeit des Einen zu fordern, da Xenoph. erklärt hatte, es müsse nothwendig unendlich seyn." Diese Ansicht über Xenophanes Lehre steht völlig in der Luft, und zum Ueberfluß sagt Aristoteles (Met. I, 5, 986 b) deutlich genug, daß zwar Parmenides das Seyende als πεπερασμένον, Melissos dasselbe als ἄπειρον angesehen, Xenoph. aber sich in dieser Beziehung nicht ausgesprochen habe. Herrn L.'s Ansicht ist einfach ein Mißverständniß derjenigen aristotelischen Worte, die der eben angezogenen Stelle folgen: ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Das soll nämlich bedeuten: „Er blickte auf zu der Unendlichkeit des Himmels und erklärte: der Eine ist Gott."

Die mit Vorliebe behandelten erkenntnißtheoretischen Ansichten der ältesten Denker, sind nicht selten durch Hineintragung fremdartiger, aus den eigenen Reflexionsbegriffen des Verfassers entsprungener Elemente, entstellt worden. Bekanntlich hält Heraklit die Sinneserkenntniß für trügerisch, da die Wahrnehmung des Beharrlichen auf ihr beruhe; „Lügenschmiede und falsche Zeugen" sind ihm die Sinne, das Gesicht „täuscht", vom sinnlich Wahrnehmbaren, das im ewigen Flusse ist, giebt es für ihn, nach Aristoteles (Met. I, 6 in.), keine Wissenschaft. Doch erkennt er den Sinnen als solchen die Function zu, πόροι zu seyn, durch welche der in uns befindliche νοῦς des uns umgebenden göttlichen Allgemeinen theilhaftig und so wahrhaft erkennend wird; auch scheint er anzunehmen, daß die Beschaffenheit der sinnlichen Erkenntniß sich nach der Beschaffenheit der Seele richte, welcher die Sinne dienen, sowie daß der Gesichts- und Geruchssinn zuverlässiger seyen, als die andern. Die Sinne dienen der Erkenntniß durch Vermittlung zwischen der subjectiv-individuellen und der objectiv-allgemeinen Vernunft (eine Function, der außer ihnen auch das Athemholen vorsteht (Sext. Emp. VII, 129 f.)), aber sie geben nicht selbst Erkenntniß (τὴν ἐν αἴσθησιν ἐλέγχει. Sext.). Es heißt nun die Tragweite

der Zeugnisse einseitig übertreiben, wenn Herr L. auf Grund jener vermittelnden Function der Sinne Heraklit zum entschiedenen Sensualisten macht, ihn als solchen der „idealistischen Schule" des Parmenides gegenüberstellt, und Heraklit und Xenophanes Genossen im Skepticismus werden läßt. Denn eine Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft behauptet Heraklit nur in Bezug auf ihr Verhältniß zu der göttlichen.

Was sich Heraklit unter „Feuer" gedacht habe, ist nach des Verf. Darstellung schwierig zu bestimmen, und klingt ganz wie ein unklarer Compromiß zwischen entgegengesetzten Auffassungen. Es ist (S. 184) „das Bild selbstwirkender Kraft und Thätigkeit," es gilt (S. 185) „halb und halb (sic) als Symbol des Lebens und der Intelligenz;" „die es für rein symbolisch nehmen, übersehen die andern Theile des Systems. Das System, welches die Sinne für die Quelle aller Erkenntniß erklärt, lehnt sich natürlich an ein materielles Element als das Urelement an" (ebd.). Daraus mag denn der Leser, der nicht weiß (und bei Herrn L. auch nicht lernt), daß das Feuer bei Her. sich stufenweise zu Wasser und zu Erde umsetzt und dann den umgekehrten Weg nimmt, sich die Frage beantworten, ob das Feuer für den „Sensualisten" Heraklit das Bild, Symbol oder die hylozoistische Grundlage des Weltprocesses gewesen sey.

Ueber die Erkenntnißlehre Demokrits ergiebt sich nach den bisherigen Forschungen Folgendes:

1) Demokr. unterschied nicht zwischen sinnlicher und intelligibler Erkenntniß; denn auch die Seele ist ihm, da sie aus Atomen besteht, körperlich.

2) Er unterschied aber zwischen objectiver und subjectiver Erkenntniß. Zu der ersteren gehören diejenigen Eigenschaften der Dinge, welche sich in quantitativer Hinsicht als unmittelbare Ergebnisse aus der Atomentheorie ableiten lassen, wie Schwere und Leichtigkeit, Dichtheit und Lockerheit, Härte und Weichheit; unter die letztern fallen die im eigentlichen Sinne qualitativen Bestimmungen, wie warm und kalt, süß und bitter.

3) Er unterschied ferner zwischen einer dunkleren und einer

wahren Erkenntniß. Ihr Unterschied ist aber nach Allem, was uns überliefert ist, nicht ein genereller, sondern ein gradueller.*)

4) Daneben stehen Klagen über Irrthumsfähigkeit und Unzulänglichkeit der Erkenntniß, und Aussprüche wie: Die Wahrheit sey durchaus unerkennbar.

Hören wir nun den Verf. Nach ihm lehrt Demokrit: „Sinneneindrücke, sofern sie wirklich solche sind, müssen wahr seyn, d. h. subjectiv wahr, aber der Sinneneindruck als solcher kann nicht objectiv wahr seyn" (S. 213). Dies nämlich liest Herr L. aus einer Stelle des Aristoteles heraus, die bei ihm aus dem Zusammenhange genommen und in Folge dessen mißverstanden ist,**) sowie aus einem nicht weniger falsch aufgefaßten Demokritischen Fragment bei Sextus,***) welches ein Beleg zu der oben unter 2 gegebenen Unterscheidung ist, und wohl über die verschiedenartige Erkennbarkeit verschiedenartiger Daseynsformen, nicht aber über eine verschiedene Auffassung des Sinneneindruckes als solchen etwas aussagt. Daß Demokrit Wahrnehmungen und Gedanken im Grunde identificire, wird weiter unten zugegeben, demselben jedoch „mehr im Geiste Kant's" eine Unterscheidung „phänomenaler und noumonaler Auffassung" zugeschrieben. Er habe nämlich das „Nachdenken" (*διάνοια*) der

*) Die wahre Erk. tritt nämlich ein, wenn die dunkle *μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι* etc. *ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 139).

**) Ar. Met. IV, 5, 1009 b: *Διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον· ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.* L. bezieht die Worte von *ὅλως δὲ* ff. fälschlich noch auf Demokrit und interpretirt (S. 213): Im Allgemeinen giebt in seinem System der Sinneneindruck den Gedanken; nnd da er zugleich nur eine Veränderung (in dem empfindenden Wesen) ist, so sind die sinnlichen Erscheinungen (d. h. Sinneneindrücke) wahr." Die richtige Erklärung s. bei Bonitz z. d. St. und Zeller, Phil. d. Gr. 2. Aufl. I, S. 630.

***) Sect. Emp. a. a. O. 135: *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Das soll heißen: „Das Süße u. s. w. besteht nur in der Form (!), — aber in ursächlicher Wirklichkeit (L. liest *αἰτίῃ*) existiren bloß Atome und Raum."

sinnlichen Erkenntniß entgegengesetzt.*) Daß Demokrit das Denken der Wahrnehmung in gewisser Weise entgegensetzt, ist allerdings richtig; doch hätte dazu wohl die Bemerkung nicht fehlen dürfen, daß eine psychologische Begründung dieses Gegensatzes bei ihm fehlt, und daß derselbe nach Allem, was wir darüber wissen, nur gradueller Natur, nämlich auch die sog. *διάνοια* nur eine Art *αἴσθησις ἐπὶ λεπτότερον* war. Das Verhältniß von subjectiver und objectiver Erkenntniß, wie Demokrit es auffaßte, erscheint bei dem Verf. verschoben. Auch der Sinneneindruck als solcher kann für Demokrit objectiv seyn, wenn er nämlich die mehr „stereometrischen" Gegensätze an den Dingen auffaßt. In keinem Falle aber läßt sich für Demokrit, wie der Verf. meint, ein Gegensatz von phänomenaler und noumenaler Erkenntniß „im Geiste Kant's" statuiren.

Die Darstellung der Sophistik gestaltet sich bei Lewes zu einer Vertheidigung derselben gegen die Angriffe Plato's und der „heutigen Deutschen", im Sinne der Ausführungen Grotes, denen gegenüber der Verf. in Bezug auf das Princip derselben die Priorität in Anspruch nimmt, mit der Anerkennung, daß seine Ansicht der Sache erst von Grote „mit unwiderstehlicher Kraft" bewiesen sey. Die an Grotes verdienstliche Darstellung anknüpfenden und dieselben modificirenden Ausführungen späterer Forscher (unter denen hier in erster Linie Strümpells Darstellung zu nennen wäre), sind den Verf. nicht bekannt. Eine richtige Einsicht in dasjenige, was Plato zu dem entschiedenen Gegner der Sophistik machte, tritt nicht hervor. Plato's Darstellung des sophistischen Treibens wird einfach als Verdrehung, als „Carrikatur" dargestellt, die der aristophanischen Uebertreibung gleichzusetzen sey. Plato haßte sie nach H. L. „aus demselben Grunde, wie Calvin Servet", nämlich „weil er gänzlich von ihnen abwich" (S. 233). „Man nenne die Sophisten Professoren der Rhetorik, welches ihre richtige Bezeichnung ist, und prüfe ihre Geschichte; sie wird dann einen ganz

*) Ein Beleg ist nicht angegeben, doch hat offenbar die Stelle bei Sextus l. l. VII, 138 dazu gedient: *δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας* etc. Vgl. dazu Theophr. de sens. 58.

andern Eindruck machen" (S. 222). Daß aber z. B. Protagoras' Erkenntnißtheorie ihre praktische Bedeutung in den Antrieb hatte, die philosophische Speculation bei Seite zu setzen, sieht auch der Verf., und daß Plato ihnen eben dies nicht verzeihen mochte, daß sie mit ihrer Rhetorik die Philosophie überflüssig zu machen glaubten, giebt doch eben seiner Bekämpfung der Sophistik ihre Begründung und Berechtigung. Die Forderung der Beschränkung des Wissens in antimetaphysischen Sinne, welche der Verf. in seinen Prolegomenen aufstellt, ist im Wesentlichen dasselbe, was die Sophistik einem Plato gegenüber characterisirt, und was Plato gegen sie hatte, war im Grunde nichts Anderes, als was die Philosophie noch heute gegen Herrn L. und seiner Gesinnungsgenossen eigene Principien-Erörterungen einwenden würde: er sprach Theorieen, welche in sich keinen Antrieb hatten, zu einer höheren speculativen Erkenntniß fortzuschreiten, überhaupt die Berechtigung ab, über speculative Philosophie und ihre Möglichkeit und Unmöglichkeit von vorn herein abzuurtheilen. Die Forderung, das Wissen nur um seiner unmittelbaren praktischen Anwendung willen zu suchen, war das Gemeinsame aller Sophisten, und in diesem Sinne giebt es allerdings eine „Sophistik" (ein Ausdruck dessen Berechtigung der Verf. mit Grote bestreitet); sie ist auch dasjenige, was der Verf. mit ihnen gemein hat und weshalb sie ihm Recht haben gegenüber Plato.

Mit mehr Zustimmung wird man den Abschnitt über Sokrates lesen. Auf diesen, welcher mit edler Wärme und gerechter Würdigung der Bedeutung des Mannes geschrieben ist, müssen wir uns begnügen hiermit hinzuweisen. Die theoretische Bedeutung des Sokrates wird dahin bestimmt, daß, nachdem der „erste energische Protest gegen die Möglichkeit metaphysischer Wissenschaft" bei den Sophisten zum Skeptismus geführt hatte, die Philosophie aus der Krisis durch eine neue Entwicklung der Methode hervorging, indem sie mit Sokrates die Dialektik als einen negativen Proceß anwendete, welcher die positive Gründung inductiver Untersuchung vorbereitete.

Wenn es wahr ist, daß Plato in der Schilderung der Sophistik sich einer carrikirenden Uebertreibung schuldig gemacht hat, so hat ihn in der Darstellung, die H. L. von der Eigenthümlichkeit des platonischen Philosophirens entwirft, endlich in der That die vergeltende Nemesis ereilt. Hier ist wirklich mehr Carricatur als Darstellung. Es genüge, einige wenige Stellen aus der reichen Auswahl, die zum Belage dienen kann, herauszuheben:

„Nachdem ich jeden platonischen Dialog (eine äußerst langweilige Arbeit) gelesen, und alles Mögliche gethan, zu einem bestimmten Verständniß ihrer Absicht zu gelangen, komme ich zu dem Schluß, daß er seine Gedanken niemals systematisch geordnet, sondern sich im Skepticismus freien Spielraum gegönnt, — weil er keine feste Ueberzeugung zur Führerin hatte. Er widerspricht heute dem, was er gestern gesagt und ist damit zufrieden, die Schwäche des Gegners bloßzustellen" (S. 337).

Wir fragen hierbei verwundert, wie es möglich gewesen, daß ein so haltloser Skeptiker eine so energische und lange fortwirkende platonische Schule mit positiv ausgeprägten dogmatischen Gehalt zu gründen vermocht habe; in Betreff der Lectüre Plato's erinnern wir uns der Erfahrung, die am bündigsten Prantl*) ausgesprochen hat: „Daß zur Lectüre Plato's wahrlich eine eigenthümliche Stimmung erfordert wird, um sich durch Blumen-Gruppen und Dornengestrüpp zu einem freien offenen Platze der Ueberschau über die platonische Speculation durchzuarbeiten; und mehr als sonst bei einem Autor, muß hier durch Aufsuchen des Inhalts und oft wiederholte Lectüre, mit absichtlich mannigfacher Aenderung der Reihenfolge der wieder zu lesenden Dialoge das Verändniß errungen werden." Doch was vermögen derartige Illusionen gegen die Einsicht, die der Verf. über Plato's philosophische Bedeutung gewonnen hat? Man höre:

„Mir scheint, er habe nichts entschieden gelehrt, weil er, wie manche andere rührige skeptische Geister, sich fürchtete, er möge sich eine Blöße geben. — Plato fehlte es nicht an dogmatischen Triebe, aber er hatte nicht die Fähigkeit, ein System geduldig fertig zu denken; und die schwankenden Lichter, die vor seinen Augen beständig hin und herfuh-

*) Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie S. 71.

ren, die Zweifelsucht selbst — ließ ihn gewahr werden, daß jede Versicherung durch Streiflichter verwirrt oder durch unwiderlegliche Einwände in Frage gestellt werden könnte. Er widerlegt sich fortdauernd selbst. — — Ich sage nicht, seine Zurückhaltung entspringe aus intellectueller Schwäche, vielleicht entsprang sie aus intellectueller Kraft. Jedenfalls war sie philosophische Unfähigkeit. — Vermuthungen von heute wurden wahrscheinlich (!) durch die Vermuthungen von morgen bei Seite gesetzt (S. 338). — — Zu einer Zeit, wo die Systeme des Universums so leicht waren, und ein Beweis selten gefordert wurde, konnte er sich mit keinem Systeme begnügen, weil er das dunkle Gefühl hatte (!), daß ein Beweis erforderlich wäre, und weil er sah, daß er keinen beizubringen hatte. — — Scharfsichtigkeit und Albernheit sind manchmal in voller Freundschaft zusammengespannt. — Was aber auch Pl. abgehalten haben mag, ein System auszudenken —, wenn er schwieg, so war es, weil er nichts zu lehren hatte. Wenn er der Welt ein Räthsel vorhielt, so war es, weil es ihm selbst ein Räthsel blieb" (S. 359) u. dgl.

Man kann sich hiernach ungefähr eine Vorstellung machen, wie Herr L. seinen „langweiligen" Plato gelesen hat. Während er sonst nicht müde wird, Zusammenhänge mit Vorgängern und Zeitgenossen aufzustellen, bringt seine Darstellung platonischer „Theorieen" fast nichts dergleichen, und daß gerade die Forschung in den Dialogen Plato's nicht möglich ist ohne Berücksichtigung der Motive, welche seine Speculation von Vorgängern und Zeitgenossen erhielt, sowie ohne besondre Kriterien der Unterscheidung des speculativ Wesentlichen von dem Beiwerk der Darstellung, und besonders nicht ohne Erkenntniß dessen, was ein platonischer Dialog sowohl in Hinsicht seines philosophischen Gehalts als auch in künstlerischer Beziehung für Ansprüche macht — dazu liefert des Verfassers Darlegung von „Plato's Methode" den deutlichsten Beleg. So will er z. B. durchaus nicht einsehen, daß Plato der sophistisch-rhetorischen Technik mit Bewußtseyn auch methodisch ein System der Dialektik gegenüberstellt, obgleich er einen Abschnitt aus Grote anführt, worin diese Ueberzeugung ausgesprochen ist. „Es ist ein Irrthum, diese Debatten als bloße Schaustellung dialektischer Gewandtheit auszulegen; sie waren Plato's eigenes Umhertappen" (S. 347). Da muß es ihm denn allerdings (S. 352) „merkwürdig" erscheinen, daß Plato in allen Dialogen „immer

auf das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen" besteht. Die Bedeutung und Tragweite der mythischen Darstellungen ferner ist ihm nicht klar geworden; er würde sonst nicht ohne Weiteres den Politikos-Mythus als Beleg einer „schauerlichen Weltansicht" betrachten (nämlich, daß Gott die Welt abwechselnd regiert und im Stich läßt), und daraus einen Widerspruch mit der Weltanschauung andrer Dialoge herleiten (S. 383). Ein andres „schlagendes Beispiel" gründlicher Verschiedenheit in Plato's Grundansichten wird dadurch herausgebracht, daß Lewes die (ontologische) Bedingtheit der Ideen durch die Idee des Guten, auf Grund welcher auch gelegentlich die Idee als das „Machwerk" eines Werkmeisters dargestellt wird (Resp. X), als zeitliche „Hervorbringung" derselben auffaßt, und auf Grund solcher Auffassung einen Widerspruch der Republik mit der im Timäus ausdrücklich anerkannten „Ewigkeit und unerschaffenen Natur" der Ideen behauptet (S. 342. 377 f.). Für die (unleugbar in manchen Fällen vorhandene) Verschiedenheit der Ansichten hätte sich wohl ein mehr zutreffendes Beispiel auffinden lassen. Selbst wenn man eine Art Schaffung der Ideen zugiebt, wäre hier noch kein Widerspruch mit dem Timäus nachgewiesen; denn in demselben schafft Gott eben die Welt nach den Ideen; diese könnten also immerhin früher von ihm geschaffen seyn, und sie sind es auch, nur eben nicht zeitlich, sondern von Ewigkeit her durch Gott geschaffen, d. h. durch die Idee des Guten in ihrer ἀλήθεια bedingt.

Ein platonisches System will der Verf. nach alledem nicht anerkennen; daß es einige „platonische Theorieen" gebe, vermag er nicht in Abrede zu stellen. Als solche werden (zum großen Theil mit übertragenen Abschnitten aus Plato selbst) die Ideenlehre, die Lehre von der Prä-Existenz und Wiedererinnerung, Plato's Monotheismus, seine Lehre von der Materie, dem Bösen und dem Werden, und die Ansichten über Schönheit und Liebe mehr an- als ausgeführt, und einige Worte über Plato's Ethik hinzugefügt.

Zum Schluß erscheint Plato noch einmal als warnendes

Beispiel für den Abweg, auf welchen die „subjective Methode" zu führen vermag. Weil nämlich nach derselben „keine dauernde Wahrheit festgestellt werden kann", so ist das einzige directe Resultat aller seiner Anstrengungen nur dieses, „daß er gelegentlich den Leuten zum Bewußtseyn brachte, sie hätten keinen haltbaren Grund für ihre Meinungen."

Auf besserem Grunde ruhen die Ansichten des Verf. über Aristoteles. Seine Monographie über diesen Philosophen ist in Deutschland zur Genüge bekannt und anerkannt worden. Wenn des Verfassers geringe Meinung über Plato's Bedeutung daher kommt, daß in seiner Beurtheilung desselben die einseitige Abwendung von aller metaphysischen Erkenntniß über die ebenso einseitige Vernachlässigung des Empirischen, wie sie bei Plato auftritt, zu Gericht saß, so ist der auf viel breiterer Basis der Erfahrung stehende Aristoteles einer unbefangeneren Würdigung von Seiten des Verf. von selbst näher gerückt. „In A. müssen wir die Morgendämmerung der objectiven Methode begrüßen," er ist der Vater der inductiven Philosophie, deren Hauptprincipien er zuerst mit Vollständigkeit und Schärfe ankündigt; leider fehlt es auch noch bei ihm an dem wahren Kriterium der „objectiven" Forschung: der Verificirung (S. 407). Die objective Richtung wurde in bedeutendem Maße durch die Fesseln der subjectiven Methode, woran die Menschen noch hingen, beeinträchtigt (S. 417). So nahe übrigens, wie der Verf. zu glauben scheint, steht Aristoteles dem Princip der „positiven Philosophie" doch noch nicht. Es ist übertrieben, wenn es z. B. über seinen Gegensatz zu Plato heißt: „A.' Widerspruch gegen die Theorie der Ideen war ebensosehr ein Widerspruch der Methode als des Resultats; und im Gegensatz zu Plato gleicht er fast einem positiven Denken der modernen Schule" (S. 412). Vielmehr besteht die Divergenz zwischen beiden Denkern mehr in der Methode als im Resultat; Aristoteles' Lehre ist trotz aller Polemik gegen Plato doch (wie u. A. Strümpell mit Recht hervorhebt), selbst in den durchgreifendsten Differenzpuncten eben nur eine Modification und Erweiterung der platonischen Lehre,

und durchgängig nach vorangegangener Wirkung Plato's in dem Geiste seines Schülers entstanden. Zeller hat gezeigt, daß Aristoteles den Grundgedanken Plato's noch klarer und vollständiger durchgeführt hat, als Plato selbst. Weil Lewes dies verkennt, wundert er sich gelegentlich, Aristoteles „plötzlich auf der andern Seite zu finden, ohne daß wir eine Brücke erblicken, über die er hinübergegangen seyn könnte" (S. 431), wie z. B. wenn er, den Boden der Erfahrung verlassend, in der ἐπιστήμη deshalb eine tiefere und weitere Erkenntniß sieht, weil sie uns die Ursachen und den Begriff der Dinge lehrt. „Er beweist nirgends, sucht auch nirgends zu beweisen, daß wir das Wie und das Warum wissen können; er nimmt es an" (S. 432).

In der Darstellung der metaphysischen Grundprincipien ist S. 436 die Entgegensetzung von δύναμις und ἐνέργεια in ihrer Schwäche kurz und treffend bezeichnet (sie ist „eine Verwechslung von nichtspecificirt mit nichtexistirend"), aber die Motive dieses tiefsten aristotelischen Princips sind nicht aufgewiesen, auch erscheint das Princip selbst bei dem Verf. mehr in seiner späteren scholastischen Verflachung, als in der tiefgreifenden Auffassung, die ihm sein Urheber zu geben wußte. Die Stetigkeit der Entwicklung, die auf dem fortgehenden Wechsel von Materie und Form beruht, und der Dualismus, in welchem dieser ganze Proceß bei A. gipfeln muß, sind von H. L. gar nicht berührt worden.

Der Abschnitt über die Psychologie giebt eine fortlaufende Reihe von ausgezogenen Stellen, welche die Hauptlehren derselben enthalten, bei denen aber die Schwierigkeit des Verständnisses oft nicht nur durchaus nicht gehoben, sondern auch durch unverständliche und selbst unrichtige Uebersetzung bedeutend vermehrt worden ist.*) Ueber die einzelnen Sinne ist in dieser

*) Als Beleg mögen hier zwei Stellen folgen: Ar. de an. III, 4, 42[illegible] 13: *Εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικ[illegible] δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο κτλ.* Daraus wi[illegible] bei Lewes (in der vorliegenden Verdeutschung): „Wenn das Denken d[illegible]

Weise ziemlich viel gegeben, die wichtige aristotelische Definition der Seele selbst sucht man aber vergebens.

In dem Ausgange der griechischen Philosophie sieht der Verf. begreiflicher Weise den deutlichsten Beleg zu seiner Voraussetzung von der Resultatlosigkeit der subjectiven Methode. Nach Aristoteles tritt die zweite Krisis der Philosophie ein. „Der Grundmangel der subjectiven Methode wird wieder durch die Unmöglichkeit, ihr Kriterium anzuwenden, offenbar;“ sie verfällt aufs neue dem Skepticismus, von dem die Vernunft sich nur befreit, um in ihrer letzten Epoche sich mit dem Glauben zu verbinden, wodurch die Philosophie ihre Unabhängigkeit aufgiebt und wieder ein Werkzeug der Theologie wird, in der Alexandrinischen Schule. „Mit Thales hatte sich die Vernunft von dem Glauben getrennt; mit den Alexandrinern hatten sich beide wieder vereinigt. Die Jahrhunderte zwischen diesen beiden Epochen waren mit unfruchtbaren Anstrengungen zur Ueberwindung einer unübersteiglichen Schwierigkeit ausgefüllt“ (S. 528). Indeß, „die großen Denker, deren verfehlte Bestrebungen wir aufgezeichnet, haben nicht umsonst gelebt.“ Es waren nämlich „Methoden versucht und verworfen worden, aber große Vorbereitungen für die wahre Methode waren gemacht worden; außerdem war die Ethik zum Range einer Wissenschaft erhoben worden“ (S. 531). Trotz dieser Vorbereitungen für die wahre Methode sollen wir in dem folgenden Bande noch einmal Zeuge seyn „von dem mächtigen Kampf und der traurigen Niederlage,

---

sinnlichen Erkenntniß ähnlich ist, so mag es eine Art Eindruck durch den Gegenstand des Gedankens oder eines andern Agens (!) seyn. Aber (!) das, welches denkt, muß alsdann das Passive, ἀπαθὲς (!), seyn, welches die Formen der Objecte aufnimmt und mit den Objecten in der Möglichkeit, aber nicht in der Wirklichkeit identisch ist.“ Ebd. 429 b 15: τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει: „durch Empfindung urtheilen wir über warm und kalt und andre Eigenheiten des Fleisches; aber entweder durch ein verschiedenes Vermögen, — oder wie sich eine kurze zu einer geraden Linie verhält —, urtheilen wir von dem gedachten Fleisch“ (S. 445. 446).

noch einmal den Fortschritt und die Entwicklung des ausgedehnten aber erfolglosen Versuches beobachten, welchen die erhabene Verwegenheit des Menschen Jahrhunderte lang erneut hat, — — noch einmal die Lehre hervorzuheben, daß

Der armen Menschheit tiefbetrübter Wille
Vergeblich mit dem harten Schicksal kämpft" (S. 533).

Was es mit der angeblichen Erfolglosigkeit der griechischen Speculation auf sich hat, hat gegen Ende des Buches der (ungenannte) deutsche Uebersetzer in einer beachtenswerthen Anmerkung kurz und treffend dargelegt. Was den weiteren Gang der Speculation betrifft, so ist es eben von vornherein nur zu wahrscheinlich, daß der Verf. immer wieder nur Vorbereitungen auf die „wahre Methode", sowie Abweichungen von derselben zu verzeichnen haben würde, selbst in dem Falle, daß er in der Lage wäre, dem zweiten Bande einen dritten, vierten u. s. w. folgen zu lassen. Denn das begriffliche Denken, es sey so empirisch als nur immer möglich, will nicht im Sinne des Verf. „verificirt" seyn.

Dr. H. Siebeck.

La religion progressive. Études de philosophie sociale par J. E. Alaux. Nouvelle édition. Paris et Genève, Germer Baillière et H. George, 1871. XVI und 387 S. 8.

Der auch durch die Herausgabe eines Buches über Cousin's Philosophie rühmlich bekannte Herr Verf. nennt die sich auf die Zustände der Gesellschaft in Staat und Kirche beziehende Philosophie die sociale. Aus diesem praktischen Gebiete der Wissenschaft sind von ihm schon mehrere Abhandlungen erschienen, welche hier in einer neuen Ausgabe gesammelt erscheinen.

Die Sammlung enthält folgende Aufschriften: 1) der Katholicismus und die Demokratie (S. 1); 2) die Vernunft in dem Glauben (S. 88); 3) die Philosophie im Klerus (S. 110); 4) das neue öffentliche Recht (S. 149); 5) Papst und König (S. 207); 6) die

katholische Kirche und die Revolution (S. 253); 7) die künftige Kirchenversammlung (S. 319); 8) Schlüsse (conclusions) aus den vorausgegangenen Untersuchungen (S. 383).

Schon die Aufschriften der einzelnen Abhandlungen lassen ebenso zeitgemäße, als anziehende Erörterungen erwarten, und ein näheres Eingehen in dieselben zeigt uns, daß diese Erwartung nicht getäuscht wird. Der Herr Verf. deutet in einem Vorworte zu seinen Studien aus der socialen Philosophie den von ihm eingenommenen Standpunkt an. Die einzelnen Aufsätze erschienen zu verschiedenen Zeiten; sie werden hier vereinigt, weil sie von einem Gesichtspunkte ausgehen und fortschrittweise das eine Problem, das religiöse, zu lösen versuchen. Im Anfange des Vorworts wird auf den großen Kampf (grande bataille) zwischen dem Katholicismus und dem fortschreitenden Geiste der Menschheit hingewiesen. Der neue fortschreitende Geist gründet alle Bildung auf die individuelle Freiheit der Menschen, der Katholicismus auf das Princip einer besondern Auktorität. „Je mehr, sagt der Herr Verf., der Katholicismus das menschliche Recht in Philosophie und Politik wachsen sieht, desto mehr behauptet er seine Obergewalt über dieses Recht, desto mehr widersetzt er sich allen Kundgebungen der Freiheit mit dem übernatürlichen Ansehen." Er entscheidet sich unbedingt weder für die eine noch für die andre Seite, weil er von der Vernichtung des Katholicismus und der menschlichen Freiheit gleiches Unheil erwartet. Er will einen vermittelnden Weg einschlagen. An die Stelle des „absoluten Katholicismus" soll die „fortschreitende Religion" (la religion progressive) gesetzt werden, welche dem unheilvollen und unveränderlichen Non possumus ein Ende macht. Er will „die volle und ganze Freiheit" in allen ihren Folgen, wie in ihrem Princip, und zugleich den Katholicismus mit dieser in Uebereinstimmung bringen, indem er ihn frei macht „von den Interessen (le désintéressant) aller staatlichen, theologischen, dogmatischen Fragen" (S. XI). Das ist „der doppelte Zweck", den er mit seinen

Abhandlungen verfolgt. Das ist „die vollständige Aufgabe, welche sie zu lösen versuchen." In der Vorrede zu der vorliegenden neuen Ausgabe erwähnt der Herr Verf. zwei Ereignisse, welche seine Arbeit als besonders zeitgemäß erscheinen lassen, „das Unglück Frankreichs" und den „verhängnißvollen Schlag" (coup fatal), den der Katholicismus durch das letzte „Pseudoconcil" in Rom erlitt. Er wirft dem Katholicismus Mangel an Geistigkeit (Spiritualité) und Irreligion vor. „Der zum Papismus gewordene Katholicismus geht durch Irreligion, durch einen Selbstmord zu Grunde." Auch Frankreich droht ein ähnliches Schicksal, wenn es sich von diesem beherrschen läßt. Er sagt von demselben Lande (S. VI): „Es unterliegt einer sittlichen Erschlaffung. Die Tugend hat ihm gefehlt, weil ihm die Religion fehlte, und die Religion fehlte ihm, weil diese Religion selbst keine Religion war (s'est manquée à elle-même), indem sie sich Katholicismus nannte, und nur mystisches Königthum, falscher, herrschsüchtiger, unterdrückungsbegieriger Autoritätskatholicismus war, der an die Stelle des rettenden Kreuzes, des Heils für alle Menschen, sich allein als Regierungswerkzeug setzte." Er kennt nur zwei Frankreiche, ein dem Papste ergebenes, ultramontanes Klerusfrankreich und ein atheistisches. „Das eine glaubt an die Mutter Gottes de la Salette, das andere weder an Gott, noch an die Unsterblichkeit, das eine dem Götzendienste huldigend, das andere nach irdischem Genusse begierig, das eine knechtisch, das andere gottlos. Der Fanatismus des einen erzeugte den Unglauben des andern, zwei entgegengesetzte Formen einer gleichen Irreligiosität, und diese führte mit der allgemeinen Zerstörung der Herzen auch die der Geister herbei; denn nur da klärt der Geist auf, wo das Herz wohnt." Daher kam der „Despotismus eines Cäsars." Die Religion kann nicht mehr von jener „Götzendienerei kommen, welche Rom mit einem so stolzen Cynismus vor den Augen d[er] Welt so eben ausgebreitet hat." Wenn es auch Papisten i[n] Frankreich giebt, so wird dieses selbst nie papistisch seyn (S. VII). Die Religion in Frankreich darf nicht „der römische Ka-

tholicismus" seyn. Aber ebenso wenig, meint der Herr Verf. (S. VIII), auch der Protestantismus. Er erklärt beide für allzu mangelhafte (trop défectueuses) Formen des Christenthums. Im Protestantismus erblickt er ein Uebermaß (excès) des individualistischen Princips, im Katholicismus das Uebermaß des socialen Princips. Dieser ist nur noch die Einheit eines absoluten Vertreters Christi, eines „geistigen Cäsars." Dem Protestantismus „fehlt eine Kirche." Der Herr Verf. verwirft in gleichem Grade „die Unfehlbarkeit des Papstes und die gesetzlose Freiheit." Die Katholiken wollen „weder Römlinge noch Protestanten seyn." Der Katholicismus ist „die allgemeine Kirche." Der Herr Verf. glaubt an die katholische, aber „nicht an die römische Kirche." Die gesellschaftliche Religion (organisée en société) ist ihm nur die allgemeine, die wahrhaft katholische. Den Protestanten wird vorgeworfen (S. X), daß sie nur das Individuum berücksichtigen, daß sie den Katholicismus nicht verstehen, ihn mit dem Romanismus verwechseln, den nothwendigen Fortschritt in der katholischen Kirche nicht einsehen. Der Katholicismus soll umgestaltet werden, er ist nicht mit dem Papismus identisch. Der Herr Verf. sieht hierin eine der größten Aufgaben des neunzehnten Jahrhunderts. Die Religion ist für den Menschen nothwendig, und diese ist dem Herrn Verf. der Katholicismus, wenn er umgestaltet wird. Es werden S. XII die Worte eines französischen Priesters über das letzte Concil in Rom angeführt: „Wenn das Concil die Lehren des Syllabus annimmt, tödtet es die Kirche in der Welt, wenn es sie verwirft, tödtet es den Papst in der Kirche." „Das Concil, sagt der Herr Verf. treffend, hat statt dessen den Papst zur Kirche gemacht." Er hofft, daß die Kirche durch eine Reform reiner aus dieser Krisis hervorgehe. Er hofft, daß diese Reform eine Vereinigung der christlichen Kirchen zu Stande bringen werde. Der Protestantismus soll vom Katholicismus die Idee der religiösen Gesellschaft oder Kirche, der Katholicismus vom Protestantismus die Idee der Freiheit, des individuellen Gewissensrechtes annehmen. Diese Vereinigung

soll die „christliche Kirche“ seyn. Darum soll in der ersten Abhandlung die Idee der Kirche vom gesellschaftlichen Standpunkte bestimmt werden. Die andern sollen sich mit den künftigen Einrichtungen beschäftigen. Er hofft auf ein künftiges Concil, da das römische nicht befriedigen konnte. Nicht die Christenheit hat dort gesprochen, sondern Rom (S. XIV). Der Katholicismus soll zum Christenthum umgewandelt werden.

Wir lesen in der Gegenwart mit besonderem Interesse S. XV und XVI die Worte: „Schon hat sich eine große Anzahl von Katholiken in Deutschland, in der Schweiz, in Italien und selbst in Rom, sogar in Frankreich gegen die Unfehlbarkeit des Papstes erklärt. Es ist der Anfang einer Bewegung, die ihre nothwendigen Folgen haben wird. Die Berufung des Paters Hyacinth an die Bischöfe bezeichnet den Weg, den diese Bewegung vielleicht zu nehmen hat. Besser wäre allerdings die Berufung an das Volk, an die Laien, d. h. an die Kirche selbst, um diese zu verbessern. Es wäre eine Thorheit, die Reform von den eingesetzten Mächten zu erwarten, welche das gemacht haben, was geworden ist zum Vortheile einer Herrschaft, die sie nicht verlieren wollen. Gewiß danken diese Mächte nicht ab. Niemals ist eine Revolution in einem Lande durch die Männer der Auktorität zu Stande gekommen, wenn man in der Verbesserung bei diesen Männern selbst hätte anfangen müssen.“ Die Studien des Herrn Verf. sollen einen Protest gegen den bisherigen Katholicismus und eine Hoffnung auf die künftige Verbesserung desselben aussprechen.

Der Herr Verf. will den Grundstein zu einem „freien, fortschreitenden, lebensfähigen, zu einem liberalen Katholicismus“ legen. Er geht dabei nicht vom Dogma, sondern vom socialistischen Gesichtspunkte aus. Der Protestantismus hat nach ihm die individuelle Freiheit, der Katholicismus die Einheit der Kirche, des gesellschaftlichen Bandes, für sich. Die Vereinigung beider soll zur Reform führen. Er will nichts von der Einheit des Glaubens wissen. Liegt aber nicht gerade hier das Wesen des Katholicismus? Wenn man, wie der Herr Verf. will, die

Glaubensfreiheit des Individuums mit ihm verbindet, so hört er auf Katholicismus zu seyn und wird Protestantismus. Aber dem Protestantismus fehlt die Einheit der Kirche. Wenn diese Einheit im unbedingten Ansehen eines Einzelnen oder mehrerer Bevorrechteter besteht, allerdings. Aber er hat seine Einheit in einem tieferen Grunde, als im Papstthume, in Christus und dem biblischen Christenthum. Hier liegen die Grundzüge des religiös sittlichen Lebens und der diesem entsprechenden Einrichtung der gesellschaftlichen Zustände. Was er dem wahren Protestantismus vorwirft, muß nothwendig da vorhanden seyn, wo man, wie der Herr Verf. sagt, die „ganze und volle Freiheit" will. Ist dieses in der Religion da möglich, wo der Mensch nichts und die Kirche, nach dem neuesten Dogma der Papst, Alles seyn soll?

Die Grundzüge der Anschauungen des Herrn Verf. sind in seiner ersten Abhandlung niedergelegt. Sie besteht aus zwei Theilen. Im ersten stellt sie das Leben und die Schriften Lamennais' dar, im zweiten sein Werk. Als dieses letztere wird die Verbindung des Katholicismus und der Volksherrschaft bezeichnet (S. 41). In dem Streben nach dieser Vereinigung hatte Lamennais Recht, aber sein Katholicismus, der sich mit der Demokratie verbinden sollte, war nicht der wahre (S. 42).

Die Abhandlung: Die Vernunft im Glauben entstand in Folge einer Anzeige der Lahure'schen Ausgabe der sämmtlichen Werke des berühmten Blaise Pascal in der Revue d'instruction publique. Bei „dem neuen öffentlichen Recht" wird auf Terenzio Mamiani's Werk: D'un nuovo diritto Europeo, Turin 1859, hingewiesen. Die Abhandlung: „Papst und König," erschien ursprünglich als eine anonyme Brochüre im Jahre 1861 mit der Aufschrift aus Augustinus: „Liebet die Menschen und tödtet die Irrthümer!"

Der Herr Verf. faßt am Schlusse seines Buches die Resultate seiner social-philosophischen Studien also zusammen:

1) Der Mensch ist ein religiöses Wesen. Religion ist dem

Menschen nothwendig. Die Religion der Zukunft muß das Christenthum seyn. Es ist wünschenswerth, daß dieses Christenthum der Katholibismus (?) sey, in gesetzlichem Fortschritte entwickelt oder umgestaltet, im Wesentlichen sich gleich bleibend.

2) Der Katholicismus kann nur dann die Religion der Zukunft seyn, wenn er nicht mehr der gegenwärtige Katholicismus ist, nur durch eine Aenderung, die ihn mit dem Geiste der Neuzeit versöhnt, die ihn den Anstoß gegen die Bedürfnisse der Gerechtigkeit vermeiden läßt, die die Freiheit achtet und anerkennt, die Gewissens- und Denkfreiheit außer der Kirche und in der Kirche.

3) Ein solcher Katholicismus darf nur die geistige Auktorität anerkennen. Er muß jede weltliche Macht, jede Staatsreligion, jedes Concordat, jede Handlung verwerfen, die ihm ein Sonderrecht vor Andern verleiht, er soll vom Princip „der freien Kirche im freien Staate“ ausgehen.

4) Das Recht des Verstandes (des intelligences) verlangt, daß er die geistige Auktorität vom Dogma auf die Sittlichkeit übertrage, daß er die Menschen zu einem Cultus (?) vereinige, aber von ihnen nicht eine Lehre, sondern nur ein Leben verlange.

5) Die Lehre bestehe in der Auslegung der psychologischen und historischen Thatsachen, der Geschichte des Göttlichen in der Menschheit, sie lasse die Erklärung den Philosophen frei.

5) Ihr Gebiet sey allein die Moral, und diese äußere ihren Einfluß auf das Civil-, Staats- und Völkerrecht, auf den König, die Würde der Bürger, die Erwerbung des Reichthums. Sie sey eine wahre christliche Kirche, eine Gesellschaft freier Wesen und Brüder, gleich vor dem Gesetze.

Der Herr Verf. spricht die Hoffnung aus, daß zuletzt alle religiösen Secten in diese katholische Kirche eintreten werden (S. 385).

„Wird, damit schließt derselbe S. 386 sein interessantes Buch, wird der Katholicismus sich in der angedeuteten Weise

ändern? Der Verfasser dieser Blätter hofft es nicht. Warum hat er sie denn geschrieben? Gedanken mitzutheilen, die er mittheilen mußte, Sätze bekannt zu machen, die zu weiterer Besprechung und Beurtheilung Veranlassung geben sollten. Ihm scheint das Heil der Menschheit nur durch die innige Verbindung des Katholicismus und des Geistes der Neuzeit möglich. Diese Vereinigung scheint ihm nur durch eine von ihm angedeutete, vorgeschlagene, aber nicht erwartete Umänderung des Katholicismus möglich. Aber er glaubt an Gott, und wer an Gott glaubt, hofft gegen jede Hoffnung. Wenn der Katholicismus (welcher?) die Wahrheit ist, so ist auch wahr, daß die Pforten der Hölle nichts gegen ihn vermögen. Wenn er aber nicht wahr ist, so schlummert ein noch unbekannter Keim des Baumes, der sich schützend über die künftige Welt ausbreitet (abritera le monde futur), und unsere Kinder, deren Glück sein Schatten beschützen wird, werden über unsere Unwissenheit erstaunen. Muß man dies aber Unwissenheit nennen? Werden wir in Unwissenheit uns befunden haben, wenn wir an der Zukunft nicht verzweifelten? Was wir nicht wissen, weiß Gott, er kann, was wir nicht können. Wir können auch das, was wir nicht können, und wissen das, was wir nicht wissen, durch unsern Glauben an Gott. Möge diese Macht, diese Wissenschaft im Keime (science implicite) genügen! Gott hat das Wissen und Können, Gott hat das Wollen. Er wacht über der Menschheit. Verzweifeln wir weder an der Menschheit noch an Gott."

Gewiß stammen diese Worte aus einem edeln, wohlwollenden und freiheitliebenden Herzen! Aber bleibt es nicht sonderbar, wenn der Herr Verf. auf eine künftige genügende Verbesserung des Katholicismus nicht hofft, und doch keine andere Form der Religion zulassen will, als eben diesen Katholicismus, an dessen Zukunft er verzweifelt? Der Herr Verf. hofft, begeistert durch den festen Glauben an Gott, daß ein noch „unbekannter Keim" den „schützenden Baum" für die Menschheit bilden werde. Nun aber liegt dieser einzig mögliche Keim, nach

dem Herrn Verf. selbst in dem religiös sittlichen Elemente des Christenthums. Durch die Freiheit des Gewissens (de la conscience) und der durch Denken gewonnenen Erkenntniß (de l'intelligence) soll der Katholicismus das gereinigte Christenthum werden. Seine Einheit soll er bei seiner Denk- und Gewissensfreiheit im religiös sittlichen Elemente des Christenthums finden. Ist hier sein Princip nicht das des Protestantismus? Um die Namen streiten wir nicht; wir halten uns an die Sache. Hier braucht man nicht zu verzweifeln; denn die Geschicht zeigt uns in Staat, Kirche, Wissenschaft, Kunst und Sitte die immer mehr wachsende Herrschaft der Vernunft, die als religiöse Erkenntniß in dem geläuterten, rationellen Christenthume gipfelt. Dieses Princip des Protestantismus ist es, das sich läuternd auch im Kreise des Katholicismus bewegt. Was sind die Reformen der katholischen Kirche unter Joseph II., die Erhebung gegen die Verehrung des heiligen Rocks, die neuesten Bewegungen der so genannten Altkatholiken in Deutschland, der Schweiz, Frankreich und Italien anders, als der Anfang zu einer im Geiste des Protestantismus fortgeschrittenen und fortschreitenden Reform der katholischen Kirche, der Anfang zu einer Emancipation derselben von Rom, das an die Stelle des aus Ueberzeugung hervorgegangenen Glaubens den Machtausspruch der so genannten Unfehlbarkeit eines Einzigen setzt, von Rom, das den Glauben, die Disciplin und den Cult durch todte Ueberreste des Juden- und Heidenthums mit den lebendigen Elementen der Christuslehre zu verquicken sucht. Nur durch den Fortschritt ist die Vereinigung christlicher Bekenntnisse möglich. Dieser Fortschritt geht vor unsern Augen vor sich, und wird auch fernerhin nach den Gesetzen des geistigen Entwicklungsganges stattfinden. La raison finira par avoir raison.

v. Reichlin-Meldegg.

Compendium der Logik. Von Dr. H. Ulrici. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig, T. O. Weigel, 1872.

Da ich keine Aussicht habe, mein Buch von fremder Hand

in dieser Zeitschrift angezeigt zu sehen, so nehme ich mir die Freiheit selbst auf das Erscheinen desselben in zweiter neu bearbeiteter Auflage aufmerksam zu machen.

Wodurch die neue Bearbeitung von der ersten sich unterscheidet, was ich erstrebt und geleistet zu haben glaube, habe ich in der Vorrede ausgesprochen. Ich wiederhole daher, was ich dort gesagt habe.

„Ich erhebe den Anspruch, eine Reform der Logik an Haupt und Gliedern nicht bloß angebahnt, sondern vollzogen und ihr damit eine erst feste Begründung und sichern Halt gegeben zu haben."

„Ich erhebe diesen Anspruch zunächst aus dem negativen Grunde, weil ich (schon in meinem „System der Logik" und kürzlich in der kleinen Schrift „Zur logischen Frage", Halle, 1870) zur Evidenz dargethan zu haben glaube, daß nicht nur Hegel's Identificirung der Logik mit der Metaphysik, sondern auch die neuerdings beliebte (von Trendelenburg u. A. vertretene) Verschmelzung derselben mit der Erkenntnißtheorie unhaltbar sey. Sie ist unhaltbar aus dem einfachen Grunde, weil von Erkenntnißtheorie und Metaphysik erst die Rede seyn kann, nachdem die allgemeinen Gesetze, Normen und Formen unseres Denkens überhaupt festgestellt sind und von ihnen aus nachgewiesen ist, daß und inwiefern wir berechtigt sind, uns ein Erkenntnißvermögen und eine Erkenntniß nicht nur der Dinge, sondern auch ihrer metaphysischen Bedingungen beizumessen." (So lange dieß nicht in logischer Form streng erwiesen ist, ist jede Metaphysik eine bloße Dichtung, jede Erkenntnißtheorie eine in der Luft schwebende Voraussetzung).

„Ich glaube aber auch positiv dargethan zu haben, daß nur die formale Logik ein Recht auf den Namen der Logik, auf die Würde der ersten Grund legenden Disciplin der Philosophie wie aller Wissenschaft besitze. Diesen Anspruch indeß kann die formale Logik nur in derjenigen Form machen, in welcher ich sie gefaßt und dargelegt habe. Ich glaube nämlich die formale Logik erst wissenschaftlich begründet und sie auf ihrem wahren,

jedem Angriff trotzenden Fundamente aufgebaut zu haben. Gegen die Fassung und Begründung, die ich ich ihr gegeben, kann man, meine ich, nicht mehr die Einwände erheben, durch welche man die alte formale Logik beseitigt zu haben hoffte, kann man ihr nicht mehr vorwerfen: sie wolle Formen aufstellen ohne den Inhalt, dessen Formen sie sind; sie raffe sowohl diese Formen wie die logischen Gesetze, Principien 2c. nur empirisch auf, ohne nachzuweisen, daß und warum sie allgemeine (logische) Geltung haben; sie reiße sich los von aller Beziehung zur Erkenntniß und Erkenntnißtheorie und sinke damit zu einem bloßen Vorwerk der Wissenschaft herab, dessen reeller Werth mehr als zweifelhaft sey. Ich glaube meinerseits die logischen Gesetze erst deducirt und nachgewiesen zu haben, worauf ihre Gesetzeskraft beruhe, warum unser Denken ihnen unwillkürlich Folge leiste und leisten müsse, und was ihr Sinn und ihre Bedeutung sey. Ich mache namentlich den Anspruch, zuerst erwiesen zu haben, daß und wiefern der Satz der Causalität ein wirkliches allgemeines Denkgesetz sey. Ich glaube ebenso erst die wissenschaftliche Geltung und Bedeutung der Kategorieen, und damit aufgezeigt zu haben, daß und warum sie in der Logik zu erörtern und wie sie begrifflich zu fassen seyen. Ich glaube erst Grund und Ursprung, Sinn und Wesen der Negation (Determination) dargelegt, und von dem damit gewonnenen Standpunkt aus gezeigt zu haben, daß weder die Begriffe des Einen Dinges mit mehreren Merkmalen, des Grundes und der Folge, des wirklichen Geschehens 2c., noch die Begriffe der Bewegung, des Werdens, der Veränderung, noch überhaupt irgend einer unsrer (gültigen — unentbehrlichen) Begriffe Widersprüche enthalten, die erst „weggeschafft" oder dialektisch „aufgehoben" werden müßten, — daß vielmehr das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs durchaus und überall seine ausnahmslose, unverbrüchliche Geltung behaupte. Ich glaube nicht nur den neuerdings wieder ausgebrochenen Streit: ob Raum und Zeit bloß subjective oder auch objective, ob Anschauungen oder Begriffe seyen, geschlichtet, sondern auch die allgemeinere Frage

nach der objectiven Gültigkeit unsrer kategorischen wie unsrer concreten Gattungs- und Artbegriffe entschieden zu haben, — dadurch entschieden zu haben, daß ich den Ursprung unsrer Raum- und Zeitvorstellung, die Quelle unsrer kategorischen Begriffe, die Entstehung unsrer Gattungs- und Artbegriffe klar und bestimmt von den logischen Functionen unsres Denkens aus (ohne Beihülfe von Metaphysik und Ontologie) aufgedeckt habe."

„Eben damit habe ich nachgewiesen, daß die logischen Gesetze, Normen und Formen nicht nur selbst einen bestimmten Inhalt haben, sondern auch zum reellen objectiven Seyn, das mittelst ihrer und in ihnen von uns aufgefaßt (vorgestellt — begriffen) wird, in unmittelbarer Beziehung stehen, weil sie eben ihrer Natur nach nicht bloß subjective, sondern auch objective Gültigkeit haben. Und eben damit glaube ich dargethan zu haben, daß die Logik, obwohl formal, doch keineswegs ein isolirtes, für den Auf- und Ausbau der Wissenschaft werthloses Außenwerk, sondern im Gegentheil mit der Erkenntnißtheorie in einem so engen, unlösbaren Zusammenhang stehe, daß sie nur als der erste Grundlegende Theil der Erkenntnißtheorie betrachtet werden kann, indem sie und ihre Ergebnisse die feste Basis bilden, auf welche die Erkenntnißtheorie unmittelbar (ohne alle Metaphysik, Ontologie ꝛc.) sich aufbauen kann, und von welcher aus sogar zur Metaphysik ein Zu- und Uebergang sich eröffnet."

„Die logische Frage, die mit der erkenntnißtheoretischen in Eins zusammenfällt und daher seit Kant sich wiederum in den Vordergrund gedrängt hat, ist die Grund- und Cardinalfrage aller Wissenschaft. [So lange sie nicht entschieden ist, ist aller wissenschaftliche Streit leeres Gezänk um des Kaisers Bart, jedes neue System, das mit ihr nicht beginnt, in die Luft gebaut]. Die Aufgabe, die sie der philosophischen Forschung stellt, ist nicht leicht. Erst jetzt, nach wiederholter Durch- und Ueberarbeitung glaube ich ihrer soweit Herr geworden zu seyn, daß ich, abgesehen von Einzelheiten und Mängeln der Darstellung,

die Richtigkeit meiner Lösung derselben gegen alle Angriffe vertreten zu können hoffe."

„Sollte Einer oder der Andre der alten und jungen Philosophen, die an der Wiederbelebung der philosophischen Studien arbeiten, durch diese sehr anmaßlich klingenden Behauptungen sich bewogen finden, sie zu bestreiten und ihre Widerlegung zu versuchen, so hätten sie ihren Zweck erfüllt. Ich werde nicht nur jede eingehende Kritik, je schärfer sie ist, desto dankbarer begrüßen, sondern auch jede wissenschaftlich gehaltene Widerlegung meiner Ansichten in diese (unter meiner Redaction stehende) Zeitschrift — natürlich unter der Bedingung mich vertheidigen zu dürfen — bereitwillig aufnehmen."

Ich schließe mit der Bitte an meine geehrten Gegner, diesen meinen Wunsch geneigtest beachten und mich recht bald mit einer schneidenden Kritik erfreuen zu wollen.

H. Ulrici.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

J. E. Alaux: La religion progressive. Etudes de philosophie sociale. Nouvelle édition. Paris, Baillière (Genève, Georg), 1871 (28 Ngr).

— — —: Analyse métaphysique. Méthode pour constituer la philosophie première. Neuchatel (Paris), Sandoz, 1872 (4 Fr.).

Alfani: La vita e gli scritti di Orazio Rucellai. Firenze, Barbèra, 1871.

F. Amerlin: Populäre Philosophie oder leichtfaßliche Einführung in die Weisheitslehre (Wahrheits-, Klugheits- und Geschmackslehre). In 3 Büchern. 2. u. 3. Buch: Schule des Lebens, Schule der Kunst. Graz, Leykam, 1872 (1 ℛ 5 Ngr).

Aristoteles' drei Bücher von der Seele. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1871 (15 Ngr).

F. v. Arnim: Die schöpfungsgeoffenbarte Gotteslehre, wie sie dem Buche des Verfassers: „Das erkennende wie schöpferische Sichbewußtwerden" entnommen und hier in weiterer Darlegung entwickelt worden. Blankensee, 1871. (Wird auf Verlangen franco unter Kreuzband zugesandt).

Fr. Arnoldt: Ohne transscendentale Idealität des Raums keine nothwendige mathematische Erkenntniß vor aller Erfahrung. Königsberg, Rosbach, 1871.

D. Asher: Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Berlin, C. Duncker, 1871 (7½ Ngr).

J. Bahnsen: Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien. Berlin, C. Duncker, 1872 (20 Sgr.).

A. Bain: Logic Deductive and Inductive. Part I. Deduction (price 4 Sh.). Part II. Induction (price 6 Sh. 6 d.). London, Longmans, 1871.

— — — Les sens et l'intelligence, traduit de l'anglais par M. Cazelle. Paris, Baillière, 1872.

C. S. Barach: Kant als Anthropolog. Vortrag, geh. in der Jahresvers. der anthropolog. Gesellschaft. Wien, 1872.

G. Barzelotti: La Morale della filosofia positiva. Studio critico. Firenze, Cellini, 1871 (8 L.).

L. Beale: Life Theories and Religious Thougt. London, Churchill, 1871 (5½ Sh.).

J. Bentham: Theory of Legislation. Translated from the French of E. Dumont, by R. Hildreth. London, Trübner, 1871 (7½ Sh.).

M. Bertillon: Valeur philosophique de l'hypothèse du transformisme. Paris, 1872 (2 Fr.).

W. Biehl: Die Idee des Guten bei Platon. Grazer Gymnasial-Programm, Graz, 1871.

J. St. Blackie: Four Phases of Morals: Socrates, Aristotle, Christianity, and Utilitarianism. Four Lectures delivered etc. London, Edmonston, 1871 (6 Sh.).

H. Böhmer: Geschichte der Entwickelung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland. Gotha, Besser, 1872 (1 Thlr.).

Ch. Bray: A Manual of Anthropology; or Science of Man, based on Modern Research. London, Longmans, 1871 (6 Sh.).

B. de Luca da Campobasso: A Terenzio Mamiani Lettera sulla Biologia universale. Firenze, Barbèra, 1871.

G. A. Capellotto: Della Libertà; opuscolo filosofico-critico. Lecco, 1871 (1 L.).

G. Cassani: Sulle Età preistoriche, Discorso. Bologna, Società tipografica, 1871.

M. C. Coignet: La morale indépendante. Paris, Baillière, 1872 (2½ Fr.).

H. Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin, Dümmler, 1871 (1⅔ Thlr.).

R. H. Collyer: Mysteries of the Vital Element, in connexion with Dreams, Somnambulism, Trance, Vital Photography, Faith and Will, Anaesthesia, Nervous Congestion, and Creative Function. Modern Spiritualism explained. 2 edition. London, Renshaw, 1871 (6½ Sh.).

R. Descartes' philosophische Werke. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1872 (1½ Thlr.).

C. G. J. Deter: Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. Berlin, Weber, 1872 (10 Sgr.).

J. Dippel: Handbuch der Aesthetik uud der Geschichte der bildenden Künste. Regensburg, Manz, 1871 (3 Thlr. 18 Sgr.).

H. Doherty: Outlines of Biology; being a Systematic View of Anatomy, Physiology, Embryology, and Genealogy of Body, Soul, Mind and Spirit. London, Trübner, 1871 (10 Sh.).

P. Doublet: De la méthode scientifique, conférences. Ire partie. Paris, 1871 (5 Fr.).

J. Duncan: Colloquia Peripatetica. Being Conversations in Philosophy, Theology, and Religion. Edited by W. Knight. 3 Edition. London, Edmonston, 1871.

J. P. Durand: Ontologie et psychologie physiologique, études critiques. Paris, 1871 (6 Fr.).

G. Dusnoiresterre: Voltaire et la société française au XVIIIme siècle· Voltaire et Frédériç. Paris, Didier, 1870.

Henry Edward (Manning) Archbishop of Westminster: The Daemon of Socrates. London, Longmans, 1872 (2 Sh.).

E. Erdmann: Sehr Verschiedenes je nach Zeit und Ort. Drei Vorträge. Berlin, Herz, 1871 (10 Sgr).

R. Eucken: Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart. Akademische Antrittsrede rc. Berlin, Weidmann, 1871 (10 Sgr).

Das Evangelium der armen Seele. Mit einem Vorwort von H. Lotze. Leipzig, Hirzel, 1871 (20 Sgr).

G. Th. Fechner: Zur experimentalen Aesthetik. Leipzig, Hirzel, 1871.

E. Ferrière: Le Darwinisme. Paris, G. Baillière, 1872 (4½ Fr.).

Fichte's Select Works. Translated by W. Smith. New edition. London, Trübner, 1871.

J. G. Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Herausgegeben u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1871 (10 Sgr).

J. C. Fischer: Hartmann's Philosophie des Unbewußten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes. Leipzig, Wigand, 1872 (1 Thlr).

K. Fischer: Ueber die Entstehung und die Entwicklungsformen des Witzes. Zwei Vorträge rc. Heidelberg, Bassermann, 1871 (18 Sgr).

E. Fleischl: Eine Lücke in Kant's Philosophie und Eduard v. Hartmann. Wien, Rabner, 1872 (4 Kr).

T. Fowler: The Elements of Deductive Logic. Designed mainly for the Use of Junior Students in the Universities. 4te Edition. London, Macmillan, 1872 (3½ Sh.).

— — — Elements of Inductive Logic. Designed etc. Ibid. 1872 (6 Sh.).

G. Franceschi: Dio, l'Uomo e la Natura. Bologna, Zanichelli, 1871.

A. Franck: Moralistes et Philosophes. Paris, 1872 (7½ Fr.).

F. H. R. Franck: System der christlichen Gewißheit. Erste Hälfte. Erlangen, Deichert, 1871 (2 Thlr).

J. Frauenstädt: Schopenhauer-Lexikon. Ein philosophisches Wörterbuch nach A. Schopenhauer's sämmtlichen Schriften u. handschriftlichem Nachlaß. 2 Bände. Leipzig, Brockhaus, 1871 (4 Thlr).

Dr. Frederichs: Der phänomenale Idealismus Berkeley's und Kant's. (Separat-Abdruck aus dem Jahresbericht der Dorotheenstädt. Realschule.) Berlin, Bahlke, 1871.

L. Freund: Titanen und Pygmäen. Wanderungen auf wissentschaftlichen, politischen und socialen Gebieten. Berlin, Henschel, 1871 (2 Thlr).

H. Frommann: Arthur Schopenhauer. Drei Vorlesungen. Jena, Frommann, 1872 (16 Sgr).

E. Frommel: Von der Kunst im täglichen Leben. Ein Streifzug. 2te Aufl. Berlin, Wiegandt, 1871 (12½ Sgr).

A. Funck: Quelques pages sur la création du monde par Dieu. Luxembourg, Heintze, 1871.

P. Gaborit: Le Beau dans la nature et dans les arts. T. I. Le Beau dans la nature. T. II. Le Beau dans les arts. Paris, 1872.

F. Gaspar: Populäre Philosophie des Staats. Luxemburg, Schamburger, 1872 (1 ₰).

Giornale napoletano di Filosofia e lettere, diretto da B. Spaventa, F. Fiorentino, e V. Imbriani. Napoli, 1871.

C. Grapengießer: Erklärung und Vertheidigung von Kant's Kritik der reinen Vernunft wider die „sogenannten" Erläuterungen des Herrn J. H. v. Kirchmann. Eine Bekämpfung des modernen Realismus in der Philosophie. Jena, Mauk, 1771 (20 Sgr).

G. Grote: Aristotle. 2 vols. London, Murray, 1871 (21 Sh.).

W. T. Harris: The Journal of Speculative Philosophy. Vol. V. St. Louis, Gray, 1871 (2 D.).

E. v. Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Dritte beträchtlich vermehrte Auflage. Erste Lieferung. Berlin, Heymons, 1871 (10 Sgr).

— — — Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewußten. Ebd. 1872 (20 Sgr).

F. A. Hartsen: Principes de Logique, exposés d'après une méthode nouvelle. Ouvrage suivi d'un traité sur les principes de l'esthétique. Paris, Savy, 1872 (5 Fr.).

M. Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg, Schmidt, 1872 (1 ₰ 25 Sgr).

S. M. Hennel: Comparative Metaphysics, II. On Symbolism etc. London, Trübner, 1871 (3 Sh.).

Herbartische Reliquien. Ein Supplement zu Herbarts sämmtlichen Werken, herausgegeben von Prof. Dr. Ziller. Leipzig, Gräbner, 1871 (2 ₰).

F. Hoffmann: Blitzstrahl wider Rom. Die Verfassung der christlichen Kirche u. der Geist des Christenthums. Aus den Werken Franz v. Baaders. Mit Vorreden u. Anmerkungen. 2. verb. Aufl. Würzburg, Stube, 1871.

J. Hunt: History of Religious Thought in England, from the Reformation to the End of the Last Century. Vol. II. London, Straham, 1871 (21 Sh.).

P. Jessen: Physiologie des menschlichen Denkens. Hannover, Cohen, 1872 (1⅓ ₰).

A. Jundt: Essai sur le mysticism spéculative de maître Eckhard. Strasbourg, Treuttel, 1871 (1 ₰).

Immanuel Kant's sämmtliche Werke. Herausgegeben von J. H. von Kirchmann. In 6 Bänden oder 51 Heften. Erstes Heft. Berlin, Heimann, 1871 (Jedes Heft 5 Sgr).

— — — kleinere Schriften zur Ethik und Religions-Philosophie. Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann. Ebend. 1872 (25 Sgr).

M. Kavanagh: The Origin of Language and of Myths. 2 vols. London, Low, 1871 (21 Sh.).

J. H. v. Kirchmann: Erläuterungen zu Spinoza's sämmtlichen philosophischen Schriften. Berlin, Heimann, 1872 (1½ ₰).

B. Labanca: Della mente di Vinc. Gioberti. Firenze, Cellini, 1871.

J. Lachelier: De natura syllogismi apud Facultatem litterarum Parisiensem haec disputabat. Paris, 1871.

— — —: Du fondement de l'induction. Paris, 1871.

A. Labriola: La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele. Memoria premiata dalla R. Accademia di Napoli. Napoli, 1871 (8 L.).

S. H. Laing: Widerlegter Darwinismus (Darvinism Refuted, an Essay). Ueber Mr. Darwin's Theorie der „Abstammung des Menschen." Aus dem Englischen. Leipzig, Schlicke, 1872 (20 Ngr.).

L. K. Landau: Versuch einer neuen Theorie über die Bestandtheile der Materie und die Ableitung der Kräfte aus einer einzigen Quelle. Pest, Digner, 1871 (8 Ngr.).

F. A. Lange: Friedrich Ueberweg. Berlin, Mittler, 1871 (7½ Ngr.).

A. Lasson: Princip und Zukunft des Völkerrechts. Berlin, Hertz, 1871 (1 Thlr.).

E. de Laveleye: Des formes de gouvernement dans les Sociétés modernes. Paris, Baillière, 1872 (2½ Fr.).

(H. v. Leonhardi): Zur Lösung dreier Zeitfragen: Christenthum, Confessionsloser Unterricht, Völkerfriede. Sonderabdruck aus „Die neue Zeit" etc. Prag, Tempsky, 1871 (15 Ngr.).

— — — Die neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens, im Geiste des Philosophencongresses den Gebildeten aller Stände gewidmet. Ebd. 1872 (3 Ngr.).

M. F. Lerch: Das Wesen der Menschenseele. Eine Vorschule für empirische Psychologie. Wien, Braumüller, 1871 (21 Ngr.).

E. Levien: The Memoirs of Socrates, for English Readers. From Xenophon's Memorabilia. With Introduction etc. London, S. Low, 1871 (2½ Sh.).

T. W. Levins: Six Lectures Introductory to the Philosophical Writings of Cicero. London, Deighton, 1871 (7½ Sh.).

G. H. Lewes: History of Philosophy from Thales to Comte. 4th. Edition, corrected and partly re-written. 2 vols. London, Longmans, Green, 1871 (32 Sh.).

G. A. Lindner: Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. Für den Gebrauch auf höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 3te Auflage. Wien, Gerold, 1871 (26 Ngr.).

A. Lindwurm: Die metaphysische Wurzel der christlichen Ethik, more geometrico aus exacter Philosophie. Berlin, Löwenstein, 1872 (15 Ngr.).

L. Longoni: Intorno agli scritti filosofici di Alessandro Pestalozza. Discorso etc. Milano, 1871.

M. C. Loomans: De la liberté humaine considérée dans la vie intellectuelle et dans ses rapports avec le matérialisme. Discours inaugural etc. Cologne, Schwann, 1871.

L. de Luca: A Terenzio Mamiani lettera sulla Biologia universale. Firenze 1871 (3 L.).

G. Luz: Die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Gedanken zur Erwägung und zum Troste. Leipzig, Sigismund, 1872 (20 Ngr.).

J. Mackintosh: Ethical Philosophy. Edited by W. Whewell. New Edition (Fourth). Edingburgh, Adam & Black, 1872 (7½ Sh.).

W. Markby: Elements of Law considered with reference to Principles of General Jurisprudence. London, Macmillan, 1871 (6½ Sh.).

H. Martensen: Die christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Gotha, Besser, 1871 (2⅔ Thlr.).

J. Martineau: Essays, Philosophical and Theological 2 vols. London, 1870 (21 Sh.).

F. D. Maurice: Ancient and Modern Philosophy. New and complete Edition. London, Macmillan, 1871.

J. Meurer u. O. Mutze: Spiritistisch-rationalistische Zeitschrift. 1. Heft. Leipzig, Mutze, 1872 (25 Ngr halbj.).

J. B. Meyer: Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker. Vortrag. Berlin, Lüderitz, 1872 (8 Ngr).

C. F. Michelet: Der Gedanke. Fliegende Blätter in zwanglosen Heften. Achten Bandes drittes Heft. Berlin, Nicolai, 1871 (20 Ngr).

J. St. Mill: La philosophie de Hamilton, traduit de l'anglais par M. Cazelles. Paris, Baillière, 1872 (10 Fr.).

G. Moore: The Power of the Soul over the Being. Sixh edition, revised and enlarged. London, Langmans, 1871 (18¾ Fr.).

C. Morel: Authority and Conscience; a Free Debate on the Tendency of Dogmatic Theology, and on the Characteristics of Faith. London, Longmans, 1871 (7½ Sh.).

J. Morley: Voltaire. London, Chapman, 1872 (14 Sh.).

C. S. Peirce: Description of a Notation for the Logic of Relatives, resulting from an Amplification of the Conception of Boole's Calculus of Logic. Cambridge, Welch, 1871.

F. Pécaut: Die reine Gottesidee des Christenthums, das Wesen der Religion der Zukunft. Neue Ausgabe. Wiesbaden, Kreidel, 1871 (10 Ngr).

J. H. Plath: Confucius' und seiner Schüler Leben. II. Leben des Confucius. Erste Abtheilung. Nach chinesischen Quellen. München, Franz, 1871 (1 Thlr).

Platonis Protagoras. The Greek Text revised, with an Analysis and English Notes, by W. Wayte. 2 Edition. London, Bell, 1871 (4½ Sh.).

Plato's Meno: a Dialogue on the Nature and Meaning of Education. Translated from the Greek, with Explanatory Notes and an Introduction, and a Preliminary Essay on of the Moral Education of the Greeks, by R. W. Mackay. London, Williams, 1871 (7½ Sh.).

— — — Sophistes: a Dialogue on True and False Teaching. Translated, with Explanatory Notes and an Introduction on Ancient and Modern Sophistry, by R. W. Mackay. Ibid. 1871 (5 Sh.).

N. Porter: The Human Intellect. 4th edition. London, 1872 (25 Sh.).

A. H. Post: Die Unsterblichkeitsfrage und die Naturwissenschaft unserer Tage. Oldenburg, Schulze, 1872 (7½ Ngr).

R. Quäbicker: Ueber Schleiermacher's erkenntnißtheoretische Grundansicht. Ein Beitrag zur Kritik der Identitätsphilosophie. Berlin, Heimann, 1871 (8 Ngr).

A. Quetelet: Anthropométrie, ou mesure des différentes facultés de l'homme. Bruxelles, Muguardt, 1871.

— — —: Physique sociale, ou essai sur le développement des facultés de l'homme. 2 vols. Ibid. 1871.

L. Rabus: Ueber das Wesen der Philosophie und ihre Stellung zu den andern Wissenschaften. Beigabe zum Jahresbericht der k. bair. Studienanstalt. Speier, 1871.

E. Radenhausen: Isis. Der Mensch und die Welt. 2te Auflage. 2. u. 3. Band. Hamburg, Meißner, 1871 (2 Thlr).

P. Ragnisco: Storia critica delle Categorie dai primordj della Filosofia greca sino a Hegel. Firenze, Cellini, 1871.

G. Raue: The Elements of Psychology, on the Principles of Beneke. Altered, Improved, and Enlarged by J. C. Dressler. Translated from the German. London, Parker, 1871.

Raum und Zeit. Philosophische Bemerkungen von einem Gymnasiasten. Hamburg, Restler, 1871 (5 Sgr).

A. Reichenbach: Der Gedanke. Blätter für geistiges Leben der Menschheit. Braunschweig, in Commission bei Häring, 1871 (Monatlich 1 Bogen à 5 Sgr).

G. Reinöhl: Der Begriff der Ursache nebst einer Darstellung u. Kritik der Theorie von J. St. Mill. Fragment aus einer Preisarbeit des bei Champigny gefallenen Verfassers. Tübingen, Laupp, 1871 (10 Sgr).

M. Renouvier: La critique, philosophique, politique, scientifique, littéraire — Parait tous les jeudis. Prémiere année. Paris, Baillière, 1872 (20 Fr. un an. Prix du numéro 35 C.).

S. Ribbing: Ueber das Verhältniß zwischen den Xenophontischen und Platonischen Berichten über die Persönlichkeit u. die Lehre des Sokrates, zugleich eine Darstellung der Sokratischen Lehre. Upsala, 1870.

— — — Ueber Sokrates' Daimonion. Ebd.

E. Ricotti: La libertà e il sapere. Discorso etc. Torino, Stamperia Reale, 1871.

H. Richter: Die Hauptformen des Glaubens an die Unsterblichkeit und die Gründe dieses Glaubens. Vortrag ꝛc. Zwickau, Richter, 181 (7½ Sgr).

G. von Rittershain: Geistesleben. Betrachtungen über die geistige Thätigkeit des menschlichen Gehirns und ihre Entwicklung. Mit 2 Holzschnitten. Wien, Braumüller, 1871 (20 Sgr).

Fr. Rohmer's Wissenschaft und Leben. Erster Band: Die Wissenschaft von Gott. Nördlingen, Beck, 1871 (2 Thlr).

R. Rothe: Stille Stunden. Aphorismen aus seinem handschriftlichen Nachlaß. Wittenberg, Kübling, 1872 (1 Thlr 6 Sgr).

F. v. Rougemont: Das Uebernatürliche und die natürlichen Wissenschaften. 3 Vorträge. Gütersloh, Berkelsmann, 1871 (9 Sgr).

J. Samuelson: Views of the Deity, Traditional and Scientific: a Contribution to the Study of Theological Science. London, Williams, 1871 4½ Sh.).

F. A. Scharpff: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15ten Jahrhunderts. Tübingen, Laupp, 1871 (2 Thlr 4 Sgr).

M. Schasler: Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. 1ter Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die neueste Zeit. 3. Lieferung. Berlin, Nicolai, 1871 (1⅓ Thlr).

C. B. Scheidemacher: Die Thatsache der Empfindung und ihre psychologische Bedeutung für das Wesen der Seele. Eine antimaterialistische Studie. Aachen, Jacobi, 1871 (10 Sgr).

L. Schiavi: Delle razioni intime, che esistono tra la Filosofia di Aristotele e le dottrine di San Tomaso e di Dante. Esposizione storico-critica. Torino, Borgarelli, 1871.

L. Schoeberlein: Die Geheimnisse des Glaubens. Heidelberg, Winter, 1872 (2 Thlr 24 Sgr).

Schöpfung und Mensch. Vom Verfasser von „Naturgesetz und Menschenwille". 1ter Band. Hambnrg, Meißner, 1871 (15 Sgr).

C. Secrétan: La philosophie de la liberté. L'histoire. 2 édition revue et augmentée. Neuchatel, Sandoz, 1872.

R. Seydel: Die Religion und die Religionen. Vorträge gehalten im deutschen Protestanten-Verein. Leipzig, Friedel, 1872 (1 Thlr).

J. C. Shairp: Studies in Poetry and Philosophy. A second edition, revised. London, Edmonston, 1871 (6 Sh.).

H. Spencer: Les premiers principes, traduit de l'anglais par M. Cazelles. Paris, Baillière, 1872 (10 Fr.).

— — —: La classification des sciences, traduit de l'anglais par M. Cazelles. Ibid. 1872.

B. de Spinoza's sämmtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit der Lebensgeschichte Spinoza's von B. Auerbach. Zweite sorgfältig durchgesehene u. mit den neu aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage. 2 Bde. Stuttgart, Cotta, 1871 (5 ₰ 20 Sgr.).

— — — sämmtliche philosophische Werke. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann und Prof. Schaarschmidt. 2 Bände. Berlin, Heimann, 1872 ($2^{2}/_{3}$ ₰).

— — — Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes u. desselben Politische Abhandlung. Uebersetzt u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. Ebd. 1871 (10 Sgr.).

— — — Die Briefe mehrerer Gelehrten an B. v. Spinoza und dessen Antworten, soweit beide zum bessern Verständniß seiner Schriften dienen. Uebersetzt u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. Ebd. 1872 (20 Sgr.).

F. J. Stein: Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien und einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen auf dem socialen Gebiete. Wien, Braumüller, 1871 ($2^{2}/_{3}$ ₰).

H. Steinthal: Abriß der Sprachwissenschaft. 1. Theil: Die Sprache im Allgemeinen. Berlin, Dümmler, 1871 ($2^{2}/_{3}$ ₰).

L. Strümpell: Die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken. Vortrag. Berlin, Lüderitz, 1872 (5 Sgr.).

A. T.: Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung. Eine Zurechtweisung des Dr. med. G. Stirbeling und seiner angeblichen Widerlegung der Hartmann'schen Lehre vom Unbewußten in der Leiblichkeit. Berlin, C. Duncker, 1872 (15 Sgr.).

A. Trendelenburg: Kleine Schriften. 2 Theile. Leipzig, Hirzel, 1871 ($3^{1}/_{3}$ ₰).

F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart. Dritte verbesserte u. ergänzte Auflage. Berlin, Mittler, 1872 (2 ₰).

F. Ueberweg: System of Logic and History of Logical Doctrines. Translated from the German, with Notes and Appendices by T. M. Lindsay. London, Longmans, 1871 (16 Sh.).

H. Ulrici: Compendium der Logik. Zum Selbstunterricht und zum Gebrauch für Vorlesungen auf Universitäten und Gymnasien. Zweite neubearbeitete Auflage. Leipzig, Weigel, 1872 (1 ₰).

M. E. Vacherot: La science et la conscience. Paris, Baillière; 1872 (2½ Fr.).

J. Volkelt: Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Ein Beitrag zum Verständniß des Geistes im Spinozismus. Inaugural-Dissertation. Leipzig, Fritzsche, 1872.

R. Walter: Ueber das Verhältniß der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinoza's, mit besonderer Berücksichtigung der Auffassung desselben bei K. Fischer, Erdmann und Trendelenburg. Nürnberg, Irmisch, 1871 (10 Sgr.).

F. R. Waring: Truths versus Shadows; or the Real and the False. Intended mainly to prove the Incapacity of Science to Fathom the Mystery of Creation. London, Day, 1871 (12 Sh.).

K. Werner: Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums. Ein Beitrag zur Geschichte u. Philosophie der Religionen. Schaffhausen, Hurter, 1871 (3 ₰).

W. Wiegand: Der Platonische Gottesstaat. Verdeutscht &c. Fortsetzung. Beilage zum Wormser Gymnasial-Programm 1870.

H. Weiß: Das Schöpfungs-System oder der Ursprung u. der individuelle Charakter der Erde, des Himmels, der Sonne und des Mondes. Alles mit Bezug auf die Metalle und die Unsterblichkeit. Nach Naturgesetzen erklärt. Aus dem Holländischen &c. Berlin, Wiebrndt, 1871 (10 Sgr).

L. Weis: Anti-Materialismus. Vorträge aus dem Gebiete der Philosophie mit Hauptrücksicht auf deren Verächter. 2ter Band. Berlin, Henschel, 1871 (1⅓ ₰).

Ch. H. Weiße's System der Aesthetik nach den Collegienheften letzter Hand herausgegeben von Dr. R. Seydel. Leipzig, Friedel, 1872 (1 ₰).

G. G. Zereffi: Spiritualism and Animal Magnetism: a Treatise on Dreams, Second Sight, Somnambulism, Magnetic Sleep, Spiritual Manifestations, Hallucinations, and Spectral Visions. London, Hardwicke, 1871 (2½ Sh.).

R. Zimmermann: Ueber Kant's mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen. Wien, Gerold, 1871 (6 Sgr).

Zuppetta: Corso completo di diritto penale comparato. Parte prima: Metafisica della scienza delle leggi penali. Napoli, 1871.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle.

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Einundsechzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1872.

Inhalt.

Die Quellen für Platon's Leben.

Aus der Einleitung zu dem demnächst im Druck erscheinenden Leben Platon's.

Von Prof. Dr. **Steinhart.**

Seit der Wiederbelebung der platonischen Studien im funfzehnten Jahrhundert hat man länger als dreihundert Jahre mit gläubigem Vertrauen an der Tradition über Platon's Lebensgang festgehalten, wie sie besonders in den pseudo-platonischen Briefen, an deren Echtheit selbst ein Bentley noch nicht zu zweifeln wagte, sodann bei dem Laertier Diogenes, Plutarch, Cicero, Athenäos, Apulejus und zerstreut bei andern Schriftstellern vorzuliegen schien. Man sah dabei leicht über den bedenklichen und doch so klar zu Tage liegenden Umstand hinweg, daß diese Tradition keine in sich einige und übereinstimmende, sondern mit den größten Widersprüchen behaftete, ja sogar von den schroffsten prinzipiellen Gegensätzen aus in ganz verschiedene Strömungen auseinandergehende, dabei schon früh durch die Einmischung von Mythen, namentlich des apollonischen Sagenkreises verdunkelte war. Daß ohne die strengste kritische Sichtung des Ueberlieferten aus einem so wüsten und unharmonischen Durcheinander weder ein geschichtlich wahres, noch ein harmonisch in sich abgeschlossenes Lebens- und Charakterbild des großen Philosophen hergestellt werden konnte, sahen zuerst denkende Männer ein, die es ernstlich mit einem solchem Werke nahmen, wie Tennemann und Ast. Doch war die Kritik, der sie jene Tradition und ihre Quellen unterwarfen, noch eine sehr sporadische, an einzelnen Punkten mit Erfolg ansetzende, an andern wichtigeren vorübergehende oder sich mit prinziploser Willkür versuchende. Mit größerer Schärfe, in größerer Ausdehnung und vor Allem mit consequenterer Durchführung der richtigen Grundsätze setzten Brandis, K. F. Hermann und ganz besonders Zeller diese Kritik fort, um darauf ihre eigenen Darstellungen des

Lebens Platon's zu bauen, während der sonst so kritische Grote in seinem Plato and the other companions of Socrates, ohne gehörige Berücksichtigung der deutschen Vorgänger, vielfach wieder hier, wie in seinem Urtheil über die Echtheit einer Reihe längst von der Kritik aufgegebener Dialoge, zu dem alten, kritiklosen Traditionsglauben zurückkehrte. Dagegen ist uns das andere Extrem einer rein negativen, sich selbst überstürzenden Kritik auch hier, wie auf vielen andern Gebieten der Wissenschaft, nicht erspart geblieben. Die Herren v. Stein (sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus II, 158—178) und Schaarschmidt, dieser noch kühner und zuversichtlicher, (die Sammlung der platon. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, S. 61—81) haben, weil in den Nachrichten über Platon's Leben viel Mythisches oder tendenziös Erdichtetes vorkommt, sich berechtigt geglaubt, deshalb sofort das ganze, allerdings nur aus jenen Nachrichten bekannte Leben des Philosophen zu einem Mythos oder auch zu einem willkürlich erdichteten Roman zu verflüchtigen. Namentlich wurden seine Wanderjahre, wie sie Schwegler nicht übel genannt hat, die für die Entwicklung seiner Philosophie so bedeutungsvollen und vielfach in seinen Schriften durchschimmernden Reisen nach Megara, Kyrene, Aegypten, selbst die nach Italien und Sicilien, ja alle seine Beziehungen zu den pythagoreischen Freunden in Großgriechenland, zu Dion und dem jüngeren Dionysios, für eitel Fabelei erklärt, ebenso wie anderes was sonst von seinen Verhältnissen zu fremden Staaten und zu großen Staatsmännern seiner Zeit erzählt wird. Daß auch sein vorsokratisches Jugendleben nichts als ein Gedicht war, verstand sich um so mehr von selbst, als gerade hier die Ueberlieferung selbst bald versagt, bald an die Stelle der unbekannten Wahrheit schwankende Hypothesen setzt. Somit würde dann von dem Leben des großen Mannes kaum etwas Anderes übrig bleiben, ls daß er, zu Athen (aber auch das steht ja nach der Tradit n noch nicht fest) aus edlem Geschlechte (wenn nicht auch das e ne Dichtung ist) geboren, früh mit der vorsokratischen Philosop ie

vertraut geworden, dann in der Schule des Sokrates gebildet, in der Akademie und in einem ihr benachbarten Garten (wir wissen wieder nicht, seit wann) gelehrt habe und im hohen Alter gestorben sey. Ganz gewiß würden wir uns, wenn uns nachgewiesen werden könnte, daß die ganze Tradition morsch und faul sey, weil sie nirgends auf Zeitgenossen Platon's sondern auf spätere Fälscher der Geschichte und auf unechte platonische Schriften zurückgehe und dann je länger je mehr durch immer neue Umdichtung zu einem bloßen Nebelbilde geworden sey, dabei beruhigen müssen. Wir würden doch immer in seinen unsterblichen Schriften das reinste Bild seines Geistes, vielleicht auch seiner stetig fortschreitenden Entwicklung haben und darüber gern verschmerzen, daß uns die Kenntniß der Kämpfe und Schicksale, die ihn zu einem solchen Manne wesentlich mit herangebildet haben mögen, entzogen bleibt. Aber abgesehen davon, daß namentlich die Schaarschmidt'sche Kritik selbst jener rein geistigen, ganz im Aether des Gedankens schwebenden Betrachtung des Philosophen ihre Vorbedingungen entzieht durch die Bestreitung der Echtheit grade solcher Dialoge, ohne die nicht nur der Organismus der platonischen Philosophie ein unverständlicher, sondern auch sein geistiges Bild ein bloßer Torso seyn würde, so wäre doch gewiß kein Wunsch verzeihlicher und berechtigter, als daß wir die Psyche wieder in einen Leib mit Fleisch und Blut bannen, mit andern Worten, daß wir den Philosophen kennen möchten, wie er im Leben gearbeitet und gelitten, wie er gewaltig mit den geschichtlichen und geistigen Mächten seiner Zeit gerungen und sich allmälig zu jener wunderbaren, harmonischen Klarheit durchgekämpft hat, die uns aus seinen vollkommensten Schriften entgegenleuchtet, durch welche Schicksale er endlich, noch im höheren Alter vielfach schmerzlich enttäuscht, zu jener mild wehmüthigen, aber nie zum Pessimismus herabsinkenden Resignation gelangte, die in seinen spätesten Werken sich ausspricht und doch immer wieder überwunden wird durch neue Fortschrittshoffnungen, durch die möglichst reine Gestaltung des Grundprinzips seiner Lehre und durch den unerschütterlichen

Glauben an die höchsten religiösen Wahrheiten. Wir möchten seine Schriften, die uns durch eine ganz einzige Gunst des Zufalls vollständig erhalten sind, die eine Zeit von mindestens funfzig Jahren vom beginnenden Mannesalter bis zum höchsten Greisenalter füllen, die bei aller objectiven Ruhe der Betrachtung doch die vielfach wechselnden Stimmungen seiner Seele so klar heraustreten lassen, gern erläutern können durch sein Leben, dessen bald stürmisch bewegter, bald ruhig in heiter beglückter und beglückender Thätigkeit fortschreitender Gang sich offenbar in jenen Stimmungen abspiegelt. Wir würden auch einzelne Schwächen in dem wirklichen Lebensbilde des unvergleichlichen Mannes gern ertragen und uns freuen, daß er eben ein Mensch war, wenn auch der reinsten und höchsten einer, um so mehr, wenn wir finden würden, daß auch jene Schwächen die einer großen Seele waren. Aber glücklicherweise bedürfen wir weder jener Resignation, noch dieser frommen Wünsche; denn selbst aus den trüben und abgeleiteten Quellen, auf die uns bei Platon, wie bei fast allen großen Dichtern und Denkern Griechenlands, der Mangel gleichzeitiger Berichte beschränkt, tritt uns doch der Rest einer alten, auf die Zeitgenossen und Schüler des Philosophen zurückgehenden Ueberlieferung in so festen und gleichmäßigen Zügen entgegen, daß wir nicht daran verzweifeln dürfen, einen reinen, geschichtlichen Kern dieses großen Lebens herauszuschälen aus den Verdunkelungen einer schon früh an dasselbe sich ansetzenden, selbst die chronologischen Bestimmungen verwirrenden Mythenbildung und aus den Verzerrungen kindischer Fabelei, gehässigen Neides und gemeiner Klatschsucht. Die an jener Ueberlieferung unterschiedslos Alles verwerfende Skepsis aber darf uns bei unserem Werke um so weniger beirren, da sie auf falschen Prämissen beruht und einer falschen, mit einer gesunden Kritik unvereinbaren Methode folgt. Denn die echte historische Kritik wird ihre Behauptungen nur auf gute Zeugnisse, genügend beglaubigte Thatsachen und zweifellose Combinationen stützen; sie wird, wo sie einer constanten Ueberlieferung gewisser Thatsachen begegnet, nur dann sie zu bezweifel

oder ganz zu verwerfen sich verpflichtet fühlen, wenn derselben entweder die Werthlosigkeit des Gewährsmannes, oder ein hoher Grad innerer Unwahrscheinlichkeit, oder geschichtliche Unmöglichkeiten oder endlich bestimmte, genügend beglaubigte Gegenzeugnisse entgegenstehen. Eine kritische Biographie Platon's wird daher, ehe sie an die Sichtung und Prüfung des überlieferten Stoffes, an das schwierige Werk der Scheidung der Wahrheit von der Dichtung, auch wo beide am dichtesten ineinander verwachsen sind, herantreten kann, nothwendig die Quellen jener Tradition selbst, ihren verschiedenen Werth und ihre Glaubwürdigkeit zu untersuchen und danach zu bestimmen haben, inwieweit aus ihnen entweder Wahrheit oder willkürliche Erdichtung hervorgegangen ist.

Platon. Aristoteles. Die Komödiendichter.

Wäre nicht die Biographie erst ein Erzeugniß des gelehrten Alexandrinismus gewesen, das überdies bei den Alten ohne historische Kritik geübt und erst in der Zeit des römischen Cäsarenthums zu künstlerischer Vollendung ausgebildet worden ist, so würden wir schwerlich in den Verzeichnissen der zahlreichen Schriften, die man mit Recht oder Unrecht dem Aristoteles zuschrieb, ein Leben seines großen Lehrers vermissen. Auffallend aber bleibt es doch immer, daß derselbe Mann, der so vielseitig über Platon's Lehre in ihren verschiedenen Wendungen und Wandlungen, zuweilen anerkennend und aufnehmend, am häufigsten verwerfend und grundsätzlich bekämpfend berichtet, fast nie, auch wo die Gelegenheit es bot und fast verlangte, irgend eines Umstandes aus seinem äußeren Leben gedenkt. Vergebens suchen wir in der Politik nach Andeutungen über Platon's Verbindungen mit den Pythagoreern und den Tyrannen und Staatsmännern von Syrakus, vergebens in der Ethik, wo er doch ein so großes Gewicht auf die individuelle, sich selber Gesetz und Regel des sittlichen Handelns bestimmende Tugend des Weisen legt, nach Hinweisungen auf das in Platon bereits erschienene und in den meisten Beziehungen verwirklichte Urbild

eines solchen tugendhaften und durch seine eigene Tugend das sittliche Thun der Anderen normirenden Weisen. Nur ein paar vereinzelte Notizen betreffen das Leben unseres Philosophen; zuerst die wichtige Angabe, daß Platon, ehe er des Sokrates Schüler wurde, bereits durch Kratylos mit der Lehre des Herakleitos bekannt geworden sey (Metaphysik 1, 6), was doch auch mehr der Entwicklungsgeschichte seines Geistes angehört; sodann die hübsche Anekdote, in welcher Aristippos den Platon, als er irgend eine stolze Verheißung aussprach, auf die Bescheidenheit ihres gemeinschaftlichen Freundes Sokrates hinweist, der nichts der Art je verheißen habe (Rhetor. 2, 23); bei weitem das geistreichste der vielen Worte, die man nicht müde wurde, den beiden bedeutenden Männern in Wechselreden anzudichten, welche typisch das Verhältniß des praktischen und geschmeidigen Weltmannes zu dem idealen, aber unpraktischen und die Wirklichkeit in seinen kühnen Plänen überfliegenden Philosophen darstellen sollten. Auch die verlorenen Schriften des Stagiriten scheinen über Platons Leben nichts enthalten zu haben, da keine Angabe Späterer sich auf eine aristotelische Tradition zurückbezieht. So fehlt uns nun grade der gewichtigste Gewährsmann für Platon's Leben. Denn am wenigsten dürfen wir doch bei ihm selbst nach Berichten oder Zeugnissen über seine Lebensschicksale suchen. In ihm lebte noch der große, aller eitlen Selbstbespiegelung abholde Geist des früheren Alterthums, wie wir ihn auch bei Thukydides und Xenophon finden, der ihm nicht nur verboten hätte, Denkwürdigkeiten aus seinem Leben niederzuschreiben, selbst wenn diese Art der Schriftstellerei damals schon üblich gewesen wäre (denn das geschichtliche Drama, das uns Xenophon's Anabasis vorführt, geht doch weit über solche persönliche Rücksichten hinaus), sondern ihn auch bewog, nie sich selbst als mithandelnden Theilnehmer oder auch nur a[illegible] stummen Zeugen in seinen großen, sokratischen Lehrdramen ei[illegible] zuführen. Nur dreimal hat er, wahrscheinlich um schon dama[illegible] umlaufende Verdächtigungen und böse Nachreden zu entkräfte[illegible] nicht unterlassen wollen, seiner selbst zu gedenken. In der Ap[illegible]

logie (p. 33 a) führt ihn Sokrates zuerst als Glied des engeren Kreises seiner Schüler an, deren Angehörige ihm bezeugen würden, daß er kein Verderber der Jugend sey; sodann nennt er ihn unter den vier Freunden, die sich für ihn verbürgen wollten, wenn er sich entschließen könne, sich selbst eine Geldbuße von dreißig Minen zuzuerkennen (p. 38 b); im Phädon endlich läßt Platon durch den Mund dieses elischen Freundes sein Fernbleiben von den letzten Gesprächen und dem Tode des Meisters entschuldigen (p. 59 b).

Gewiß ist auch das auffallend, daß Platon von den großen Staatsmännern und Rednern seiner Zeit gar nicht genannt wird; nur Xenophon gedenkt seiner einmal (Denkw. 3, 6), wo er sagt, daß Sokrates Platon's noch sehr unreifen, jüngeren Bruder Glaukon allein aus Rücksicht auf jenen in seinen Kreis aufgenommen habe; Isokrates scheint in seinen spätesten, nach Platon's Tode verfaßten Schriften bei seinem Tadel der unpraktischen Schulphilosophie auf ihn und seine Schule zu zielen, aber ohne ihn zu nennen; bei Demosthenes, Lykurgos und den andern großen Rednern findet sich keine Spur von Beziehungen zu einem Manne, der, wenn auch von allen Staatsgeschäften zurückgezogen, doch schon längst weltberühmt geworden war und so viel zum Ruhme seiner Vaterstadt beigetragen hatte. Man hat aus diesem, doch nicht schwer zu erklärenden Umstande den ganz unberechtigten Schluß gezogen, daß der Philosoph zu jenen Männern entweder in gar keinem oder zu einzelnen derselben, wie zu Xenophon und Isokrates, sogar in einem feindlich gespannten Verhältniß gestanden habe, während doch durchaus glaubhafte Angaben darüber ganz anders berichten.

Nur die dem Platon gleichzeitigen Dichter der mittleren Komödie haben seiner mit gröberem oder feinerem Spotte zu gedenken nicht unterlassen, worin ihnen später der Sillograph Timon folgte. Indessen enthalten die von Diogenes und Athenäos mitgetheilten Stellen aus den Komikern Theopompos und Anaxandrides, Amphis und Alexis, dem jüngern Kratinos, Epikrates und Ephippos, neben denen noch Anaxilas mit drei

den Philosophen verhöhnenden Komödien bloß genannt wird, fast nur hausbackene Spöttereien auf Einzelnheiten seiner Lehre und Lehrmethode, die dem gemeinen Menschenverstande sonderbar erschienen; namentlich bietet uns das längere, die naturgeschichtlichen Diäresen Platon's lächerlich machende Bruchstück des Epikrates bei Athenäos (2, K. 54) ein erwünschtes, bis jetzt noch nicht benutztes Zeugniß für die Echtheit des Sophisten und des Politikos, in denen gerade jene Diäresen neuerdings so viel Anstoß gegeben haben; die sittliche Lebenshaltung Platon's wird in denselben nirgends angegriffen, wenn wir von ein paar, sich gegenseitig aufhebenden Spöttereien über seine Frugalität (Anaxandrides bei Diog. 3, 26) und dann wieder über seine und seiner Schüler, in prunkendem Kleiderluxus hervortretende Eitelkeit (Ephippos, bei Athen. 11, 120) absehen. Freilich mag in manchen, uns nicht überlieferten Witzworten manches enthalten gewesen seyn, was Spätern zu einer Verunstaltung des Lebensbildes Platon's durch unschöne und unwahre Züge Anlaß gab.*)

Platoniker der älteren Akademie.

Leider hat Platon unter seinen Schülern keinen gefunden, der ihm geworden wäre, was er selbst und in anderer Weise Xenophon dem Sokrates. Wir mögen uns dies leicht daraus erklären, daß die mächtige, wie mit dämonischer Kraft wirkende Persönlichkeit des Sokrates in einer Zeit wilder Kämpfe und verhängnißvoller Umwälzungen stets im hellsten Lichte der Oeffentlichkeit stand, wogegen Platon's still zurückgezogenes, nur durch die syrakusische Episode vorübergehend in die Welthändel eingreifendes Leben seine Persönlichkeit fast zurücktreten ließ hinter dem gewaltigen Eindruck seiner neue Geisteswelten erobernden

*) In Platon's Leben habe ich von den einzelnen, eben erwähnten Komödiendichtern gehandelt, und die Beziehungen ihrer uns überlieferten Wo[rte] auf seine Lehre und sein Leben ausführlich besprochen; eine Wiederholu[ng] dieser Erörterungen glaubte ich mir, da sie dem Zwecke dieser Zeitschrift fe[rn] liegen, hier ersparen zu dürfen.

und nach allen Richtungen hin anbauenden Lehre. Nun war es ja natürlich, daß sich schon früh im Kreise seiner Schule eine Ueberlieferung über das Leben des Meisters bildete, die, mündlich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und später in gelehrte Biographieen übergegangen, allerdings von Sagen und Dichtungen, von Anekdoten und grundlosen Vermuthungen vielfach überwuchert, doch einen festen Stamm geschichtlicher Wahrheit enthielt. Aber ganz fehlte es doch auch in den Reihen der unmittelbaren Schüler Platon's nicht an Männern, die, wir wissen nicht in welchem Umfange, gewiß aber mit ungleicher Geschicklichkeit und Wahrheitsliebe, über einzelne Partieen aus dem Leben ihres Lehrers berichtet haben.

Zuerst ist hier Speusippos zu nennen, Platon's Schwestersohn und Nachfolger in der Akademie. Er widmete dem Andenken des theuern Meisters sein *ἐγκώμιον Πλάτωνος* (Diog. 3, 2. 4, 1, 5), in welchem er, wahrscheinlich in dialogischer Form, wie das vielleicht ihm nachgebildete, dem Lucian zugeschriebene *ἐγκώμιον Δημοσθένους*, keine eigentliche Lebensgeschichte des Philosophen, sondern anknüpfend an irgend ein bedeutsames Lebensereigniß, wo doch besonders seine sicilischen Reisen dem selbst in die syrakusischen Dinge so bedeutend verflochtenen Verfasser am nächsten liegen mußten, eine Charakteristik des Gefeierten, in welcher er besonders die Entwicklung seiner schon früh hervorbrechenden glänzenden Geistes- und Charakteranlagen hervorhob (Apulejus de nativ. Plat. philosophi, c. I. Speusippus, domesticis instructus documentis, et pueri ejus acre in percipiendo ingenium, et admirandae verecundiae indolem laudat, et pubescentis primitias labore atque amore studendi imbutas refert et in viro harum incrementa virtutum et ceterarum convenisse testatur), in schwungvoller, die Gränzen der Poesie berührender Rede gegeben zu haben scheint. Doch läßt das dem Apollomythos entflossene Mährchen von Platon's übernatürlicher Geburt, das Diogenes bereits bei Speusippos gefunden haben will, vermuthen, daß er dessen Schrift entweder gar nicht gekannt und irgend ein früheres

Mißverständniß ungeprüft nachgesprochen, oder ein späteres, an die Stelle des verlorenen echten ἐγκώμιον eingedrungenes gefälschtes vor sich gehabt habe. Denn Speusippos würde in einer Zeit, wo man selbst die größten Männer schon längst nicht mehr für Heroen und Göttersöhne ausgab, sich mit einer solchen Fiction nur lächerlich gemacht haben; erst in der macedonischen Zeit, wo bereits orientalische Einflüsse nach Griechenland herüberdrangen, machte man einen Alexander wieder zu einem Gottessohn, wo dann auch leicht dem göttlichen Platon ein ähnlicher Mythos angedichtet werden mochte. Der Irrthum, daß bei Diogenes (3, 2) dem Speusippos eine Schrift über Platon's Leichenmahl, (Πλάτωνος περίδειπνον) das ἐγκώμιον dagegen dem Peripatetiker Klearchos beigelegt wird, ist wohl schwerlich dem Diogenes selbst, sondern allein der Nachlässigkeit eines Abschreibers zur Last zu legen, der durch Verschiebung zweier Satzglieder eine Verwechselung der beiden Namen und Titel herbeiführte. — Die vom Simplicius in den Scholien zu Aristoteles περὶ οὐρανοῦ zweimal citirte Schrift des Xenokrates περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου (Brandis p. 470, 1, 27; 474, 1, 12) war schwerlich eine eigentliche Biographie, sondern entweder eine mit einzelnen biographischen Notizen (worauf schon der Titel περὶ βίου, nicht βίος hinweist) durchflochtene Darstellung seiner Lehre, wie denn auch an beiden Stellen nichts aus Platon's Leben, sondern ein allerdings sehr problematischer Punkt seiner Naturphilosophie erwähnt wird, oder ein Theil des von Diogenes unter des Xenokrates Schriften genannten Werkes περὶ βίων (4, 2, 12), dessen Titel auf das beliebte, besonders von Aristoteles (nikomach. Ethik 1, 3) angeregte Thema von verschiedenen Lebensweisen hinweist, wo dann an Platon's Bilde das Leben des echten, oder, wie Aristoteles sagt, theoretischen Philosophen dargestellt werden konnte. — E[illegible] dritter Schüler Platon's, der genaue und gewissenhafte Hermodoros, den freilich v. Stein und Schaarschmidt selbst f[illegible] zu einer mythischen Person machen, bringt in einer Schrif[illegible] deren Titel nicht überliefert ist, eine uns von Diogenes (2, 1[illegible]

106; 3, 6) aufbewahrte Notiz über ein Ereigniß im Leben des Philosophen, das für die Bestimmung seines Geburtsjahres von der größten Wichtigkeit ist. Er berichtet, Platon sey gleich nach dem Tode des Sokrates 28 Jahre alt mit einigen andern Sokratikern nach Megara gegangen, woraus man mit Recht, bei der die runde Zahl dreißig geflissentlich vermeidenden Genauigkeit dieser Angabe, folgern durfte, daß derselbe nicht, wie man früher annahm, 429, sondern 427 geboren sey. Uebrigens kann nur die zweite der beiden von Diogenes angeführten Stellen die eigenen Worte des Hermodoros enthalten; an der ersten erweckt der ungereimte Zusatz, daß Platon mit allen andern Philosophen, die Grausamkeit der Tyrannen fürchtend, zum Eukleides nach Megara gegangen sey, den Verdacht, daß Diogenes hier seinem Gewährsmann eine von ihm selbst oder einem früheren Schriftsteller willkürlich ersonnene Motivirung der momentanen Auswanderung Platon's untergeschoben habe; denn weder herrschten damals Tyrannen in Athen, noch darf man dem großen Philosophen das Motiv der Furcht unterlegen, wozu gar kein Grund vorhanden war, noch ist denkbar, daß alle Sokratiker Athen verlassen haben und alle grade nach Megara gegangen seyn sollen. Uebrigens hat über unsern Hermodoros zuerst Zeller in seiner vortrefflichen Abhandlung über die beiden Hermodore (Marburg, 1859) ein helleres Licht verbreitet. — Nach Suidas soll auch Philippos von Opus, der Herausgeber von Platon's Gesetzen und wahrscheinliche Verfasser der Epinonus, ein Leben Platon's geschrieben haben, doch wird desselben sonst nirgends gedacht. — Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, daß der zu seiner Zeit weit berühmte pontische Herakleides, ein freisinniger Staatsmann, vielseitiger Gelehrter und genialer, aller Stylgattungen mächtiger Schriftsteller, dabei ein eitler, um geschichtliche Wahrheit wenig bekümmerter, sich sogar in spielender Fälschung gefallender Vielschreiber, auch in der Philosophie ein unstäter, pythagorisirender Eklektiker, der vielleicht noch Platon selbst, gewiß aber Speusippos und später Aristoteles gehört hat, in seiner leichtfertig phantastischen

Weise einer der ersten Urheber der Mythendichtung über Platon's Leben geworden ist, wobei allerdings zuzugeben ist, daß die einzige Angabe, die Diogenes aus ihm in der Biographie Platon's geschöpft hat (3, 26), er habe schon als Jüngling nie übermäßig gelacht, nicht gerade fabelhaft klingt.

Die Briefe.

Aus platonischen Kreisen der vorchristlichen Jahrhunderte sind auch jene dreizehn Briefe hervorgegangen, die, zum Theil schon dem Grammatiker Aristophanes bekannt, sämmtlich dem Thrasyllos vorlagen. Viele Jahrhunderte hindurch hat ein harmloser Traditionsglaube diese an Werth und Bedeutung höchst ungleichen Erzeugnisse der alexandrinischen Zeit für Selbstbekenntnisse und Herzensergießungen Platons gehalten, und daher in ihnen die lautersten Quellen für einige der wichtigsten Momente seines Lebens begrüßt. Daß aber selbst die besten dieser Briefe nicht als platonische Schriften, nicht einmal, wie noch Socher und K. F. Hermann wollten, als Werke eines seiner unmittelbaren Schüler, der sie nach mündlichen Mittheilungen und schriftlichen Aufzeichnungen des Meisters in apologetischer Absicht verfaßt habe, angesehen werden können, darüber wird wohl jetzt außer bei Grote, der auch hier wieder zur altgläubigen Tradition umkehrt, kein Zweifel mehr bestehen. Aber wir dürfen doch auch nicht so weit gehen, wie in jüngster Zeit geschehen ist, sie alle in Bausch und Bogen als werthlose Erdichtungen zu verwerfen, und sie nicht als Quellen des echten, sondern eines gefälschten und romanhaft entstellten Lebens Platons gelten zu lassen. Namentlich wird ein Urtheil, das alle persönlichen Beziehungen des Philosophen zu Dion und den beiden Dionysios, das namentlich seine sicilischen Reisen für reine Erdichtung erklären wollte, die eben nur durch jene Briefe in Umlauf gesetzt und fälschlich in d
Bücher der Geschichte eingetragen sey, vor einer gesund
Kritik nicht bestehen können. Denn wer mag wohl für mögli
halten, daß es einer so plumpen Fälschung habe gelingen kö
nen, schon im dritten Jahrhundert v. Chr., wo noch über

die wirklichen Hergänge jener Dinge in Athen und Sicilien bekannt seyn mußten, ohne Einspruch der Kritik, deren doch auch die alte Geschichtschreibung nicht ganz entbehrte, die geschichtliche Wahrheit völlig zu verdrängen und an ihre Stelle ein, man weiß nicht recht zu welchem Zwecke, ersonnenes Mährchen zu setzen? Plutarch freilich glaubte in seinem Leben Dions auf jene Briefe, die sich auf Platon's Verhältnisse zu syrakusischen Männern und Parteien beziehen, um so zuversichtlicher seine eigene Darstellung jener Dinge gründen zu dürfen, da ihm die Echtheit derselben, wie lange vor ihm dem Cicero, unzweifelhaft feststand; er würde aber doch, wenn er in andern Quellen, die ihm ja noch reichlich genug flossen, gar nichts von der Betheiligung des Philosophen und seiner Schüler an jenen Parteikämpfen gefunden hätte, an der Lauterkeit der angeblich platonischen Quelle irre geworden seyn, gewiß aber nicht unterlassen haben, dieses seltsamen Umstandes zu gedenken. Denn das ist doch augenscheinlich, daß er wirklich noch andere, nicht etwa erst aus den Briefen geschöpfte, sondern viel ausführlichere und zum Theil abweichende Darstellungen dieser Dinge vor sich hatte. (Vgl. m. Einl. zum siebenten Brief, Anm. 27. Band 8 der Werke.) Völlig unglaublich aber ist, daß die Platoniker der Akademie, die gewiß einander oft genug das in idealer Vollkommenheit ihnen vorschwebende Leben des gefeierten Meisters wiedererzählten, willig und gläubig einen Roman sollten aufgenommen oder wohl gar selbst erdichtet haben, der keineswegs zur Verherrlichung des Philosophen gedient, vielmehr seinen Gegnern den willkommensten Stoff geboten hätte, ihn als schlechten Menschenkenner, unpraktischen Idealisten, thatenlosen Doctrinär zu verschreien, und dem Tadel seiner Gleichgültigkeit gegen das Wohl und Wehe seiner Vaterstadt noch den herberen unbefugter Einmischung in die Geschicke eines fremden Staates hinzuzufügen. Wäre eine solche Färbung seines Bildes eine völlig unwahre gewesen, so würde sich bald ein so allgemeiner und lauter Widerspruch erhoben haben, daß daneben der Glaube an die Echtheit solcher die Geschichte so unverantwortlich entstellen-

der Machwerke gar nicht hätte aufkommen können. Von Zweifeln dieser Art aber klingt in den vielen Berichten über Platon's Leben und in den zahlreichen Anführungen aus den Briefen auch nicht ein Laut zu uns herüber; vielmehr sprechen schon Cicero und Diodor von seinem Aufenthalt in Syrakus wie von einer feststehenden Thatsache. Somit werden wir in jenen allerdings von verschiedenen Verfassern zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Geiste verfaßten Machwerken, die doch sämmtlich in der doppelten Absicht zusammentreffen, Platon als einen Anhänger des Königthums und als den Großmeister eines philosophischen Geheimbundes, daneben auch als einen mystischen, seine tiefste Weisheit der ungeweihten Menge verbergenden Theosophen erscheinen zu lassen, dennoch nicht Alles von vorn herein verwerfen dürfen, was sie uns, sey es nach mündlicher Ueberlieferung oder aus schriftlichen Quellen, über das Leben des Philosophen berichten, obgleich wir zugeben müssen, daß sie oft an Wahres und allgemein Bekanntes ihrer Tendenz entsprechende unberechtigte Folgerungen und weiter spinnende Erdichtungen anknüpfen. Von besonderer Wichtigkeit ist hier der siebente Brief, um den sich wie um einen festen Mittelpunkt sechs andere, die sich ebenfalls auf die sicilischen Dinge beziehen, gruppiren. Wir finden dort in den lebensfrischen, anmuthig geschriebenen, dem Platon in den Mund gelegten Erzählungen seiner eigenen Erlebnisse und der syrakusischen Parteikämpfe und Zustände unter dem tauben Gestein leerer Erdichtungen die werthvollsten Goldkörner geschichtlicher Wahrheit, die nur aus den Berichten von Männern stammen können, die den Philosophen kannten und Zeugen oder Theilnehmer jener Bewegungen waren. Zu diesen Quellen wird nun doch vor allen jenes ἐγκώμιον des Speusippos gerechnet werden dürfen, der dem Dion als mitwirkender Genosse seines Befreiungswerkes noch zur Seite stand, als Platon sich bereits von diesen Händeln zurückgezogen hatt; denn daß die in jener Schrift, wie wir annehmen, enthalte: Charakterzeichnung des Meisters vorzüglich an jenen wichtig: Lebensmoment anknüpfte, wo derselbe aus der Stille der Schu:

heraustrat, um handelnd in die Geschicke eines bedeutenden Staates einzugreifen, wird man wohl natürlich genug finden. Nur möchte ich freilich nicht so verstanden werden, als wollte ich nun doch wieder auf einen halbplatonischen, durch Speusippos vermittelten Ursprung wenigstens jenes einen Briefes zurücklenken; denn eine genaue kritische Zergliederung desselben, wie ich sie in meiner Einleitung zu den Briefen gegeben habe, zeigt uns, daß der Verfasser ebenso wenig verschmäht hat, auch aus trüberen Quellen zu schöpfen, als sich in eigenen Erdichtungen zu ergehen, wie sie freilich in den andern Briefen dieser Gruppe, die im Uebrigen für Platon's Leben viel weniger geschichtlichen Stoff bieten, noch um vieles plumper und handgreiflicher hervortreten. Namentlich ist das Verhältniß des Philosophen zu dem Tyrannen ebenso unzart und geschmacklos als unhistorisch im zweiten und dritten, und nach einer andern Seite hin im dreizehnten Briefe aufgefaßt, in welchem Platon in harmlos gemüthlicher Weise als ein in Athen lebender Freund, Pensionsempfänger und Geschäftsführer des Dionysios erscheint. Am wenigsten würde der achte Brief des großen Mannes unwürdig erscheinen, wenn er uns nicht in eine ganz ungeschichtliche Situation einführte; er ist offenbar das Werk eines verständigen Mannes und enthält in warmer, anmuthig belebter Sprache einen Schatz echt politischer, auf Philosophie gegründeter Weisheit; namentlich überrascht uns der hier in scharfen Zügen hervortretende Gedanke eines durch Gesetze und Verfassung beschränkten Königthums. Auch der fünfte und sechste Brief, von denen jener Beziehungen des Philosophen zu dem macedonischen Könige Perdikkas III., dieser zu Hermeias von Atarneus, voraussetzt, mögen an wirkliche, sonst nicht bekannte Verhältnisse anknüpfen, die sie aber ebenfalls, der fünfte im Interesse des macedonischen Königthums, der sechste in dem eines späteren, der nüchternen Klarheit der peripatetischen Schule seine Mystik entgegensetzenden Platonismus, tendenziös entstellt und umgedichtet haben. Die übrigen vier Briefe sind ebenso werthlos an sich, als für Platon's Leben bedeutungslos.

Pseudo-Aristippos. Pseudo-Antisthenes. Alkimos.

Wir stoßen hier auf drei Schriftsteller, die zuerst das hehre Bild des großen Philosophen zu einem Zerrbilde entstellt und eine Reihe elender und nichtiger Verläumdungen auf ihn gehäuft haben, die später Hegesandros und Athenäos mit Wohlbehagen zu einem Ganzen verarbeiteten. Ein gewisser Aristippos schrieb ein aus mehreren Büchern (das erste und das vierte citirt Diogenes) bestehendes, verrufenes Werk περὶ παλαιᾶς τρυφῆς, in welchem er mit einer wahren Leidenschaft darauf ausging, allen großen Männern der Vorzeit erotische Verhältnisse, besonders naturwidrige, anzudichten. Der Kyrenaiker Aristippos kann allerdings der Verfasser dieser Schrift nicht seyn, wie früher allgemein und noch von Stahr (Aristotelia I, S. 7) angenommen wurde; denn nicht nur fehlt dieser Titel in dem Verzeichniß seiner Schriften, das Diogenes nach Sotion und Panätios mittheilt (2, 8, 85), sondern auch aus seinen verläumderischen Angaben über Aristoteles (Diog. 5, 1, 5) und Theophrast (5, 2, 38) geht mit Evidenz hervor, daß der Gründer der hedonischen Schule, der gewiß erheblich älter war als Platon, jene Schrift nicht verfaßt haben kann. Aber nicht allzufern liegt doch der Verdacht, daß ein späterer Fälscher die Maske des echten Aristippos angenommen habe, um seinen unsaubern Fabeleien Glauben zu verschaffen. Durch ihn sind in Platon's Leben die Erdichtungen von erotischen Beziehungen zum Dion und zu einem ganz unbekannten jungen Astronomen Aster, offenbar einer rein fingirten Person, auf welche man dem Philosophen zwei höchst anmuthige Epigramme angedichtet hat, wahrscheinlich auch zu dem ebenfalls unbekannten Alexis, ja sogar zum Phädros und Agathon, wo die plumpste Verwechselung mit Sokrates vorliegt, und zu der alternden Hetäre Archeanassa von Kolophon (Diog. 3, 29—32) eingedrungen. Willig genug nahmen da die Verkleinerer des großen Mannes Mittheilungen auf, die aus dem Munde seines berühmten Antagonisten geflossen zu seyn schienen. — Aber auch dem Kyniker Antisthenes legte man einen ganz gemeinen Schmähdialog bei, i

welchem er, weil Platon ihn auf den Widerspruch hingewiesen habe, daß er, obgleich er zu lehren pflege, daß ein Widersprechen gar nicht möglich sey, dennoch in seinem Beweise dieses Satzes fortwährend Anderen widerspreche, aus Rache den Platon mit der ungezogenen Namensverdrehung Sathon, die schon auf unsaubere Erotik hinweist, mit derartigen Verläumdungen überschüttet zu haben scheint (Diog. 3, 35); ein Verfahren, das selbst Athenäos (B. 11, K. 115) nicht loben mag. Aber wer wird doch nur den ernsten, streng sittlichen Kyniker einer solchen Gemeinheit für fähig halten? Diogenes führt allerdings unter seinen Schriften, von denen gewiß die meisten unecht waren, den Sathon als ein Werk von drei Büchern an (6, 1, 16); aber der zweite Titel *περὶ τοῦ ἀντιλέγειν* spricht doch mehr für eine rein wissenschaftlich gehaltene Schrift, der man später, wenn sie wirklich vom Antisthenes war, den zweiten Schmutztitel entweder untergeschoben oder an die Stelle derselben eben jene gefälschte Schmähschrift gesetzt haben mag. — Eine räthselhafte Erscheinung endlich ist jener Alkimos, der in vier Büchern an Amyntas nachgewiesen haben will, daß Platon eine Menge von Plagiaten an seinem Lieblingsdichter Epicharmos begangen, ja von ihm sogar seine Ideenlehre entlehnt habe. Zum Glück sind wir im Stande, uns ein Urtheil über diese wunderliche Beschuldigung zu bilden, da Diogenes uns einen längeren Abschnitt aus der Schrift des Alkimos, worin er aus vier Stellen des Epicharmos seine Meinung nachzuweisen sich bemüht, aufbewahrt hat (3, 12—17). Wer aber war jener Alkimos? Wahrscheinlich der Verfasser eines Geschichtswerkes über Sicilien (*Σικελικά*), das Athenäos mehrmals (7, 118; 10, 55; 12, 14) anführt; über die Zeit desselben wissen wir nichts Bestimmtes; denn die aus der letzteren Stelle (12, 14) gezogene Folgerung, daß schon Theopompos aus Alkimos geschöpft habe, ist nicht zwingend und wird auch von Zeller (Register zur Phil. d. Gr. S. 3) zurückgewiesen, da das Citat: *ὡς Ἄλκιμος ἱστορεῖ*, auch dem Athenäos angehören kann, der den dadurch eingeführten Zusatz der längeren Stelle des Theo-

pompos über die Tyrrhener abschließend hinzufügte. Indessen kann doch leicht der Verdacht auftauchen, daß der Verfasser jener Schrift an Amyntas dabei an den macedonischen König dieses Namens gedacht habe, um den Glauben zu erwecken, daß er selbst, oder vielmehr ein gleichnamiger früherer Schriftsteller, noch ein Zeitgenosse Platon's gewesen sey, der ihn bei seinem litterarischen Truge gleichsam auf frischer That ertappt habe. Denn daß jener König schon 370 gestorben war, zu einer Zeit, wo Platon's Lehre eben erst in weitere Kreise zu dringen anfing, würde ihn, wenn er es auf eine Fälschung absah, dabei nicht beirrt haben. Doch sey dem wie ihm wolle, unser Alkimos zeigt doch in dem, was er nach Diogenes über die platonische Ideenlehre berichtet, eine fast unglaubliche Verworrenheit und Gedankenlosigkeit, und erlaubt sich sogar ein Citat aus einer dem Platon untergeschobenen Schrift. Und nun die Plagiate aus Epicharmos! Von den vier Stellen, die Alkimos, um seinen Satz zu beweisen, anführt, ohne, wie sonst üblich, die Titel der Komödien zu nennen, denen er sie entlehnt haben will, sind die ersten zwei, im Uebrigen sehr corrupt überlieferten, gewiß unecht; in der ersten, welcher Alkimos einen kurzen, nicht gerade Unplatonisches enthaltenden Bericht über den Gegensatz der sinnlichen und intelligiblen Welt vorausschickt, wird in einer, selbst jenem philosophischen Dichter fremden, trocken abstracten Weise das Einzelne, in jedem Moment Wechselnde und sich Verändernde, überhaupt alles, was nur durch Zahl und Maß bestimmt werden kann, dem ewig unveränderlichen Seyn der Götter entgegengesetzt. Die zweite Stelle leitet unser Verfasser mit einer ganz unklaren und unwahren Reminiscenz über die Dreitheilung der Ideen ein; statt der Art- und Gattungsbegriffe nennt er zuerst relative Begriffe, wie Einheit und Vielheit, Größe und Aehnlichkeit, sodann die ethischen Ideen, endlich noch einmal die rein relativen Begriffe, unter denen [illegible] gar das in der ersten Kategorie schon aufgezählte μέγεθος w[illegible] dererscheint, und gedenkt dann kurz der Theilnahme der ein[illegible] nen Dinge an dem ewigen Seyn der Ideen und ihres Wese[illegible]

als der Urbilder alles Daseyns; da tritt nun in den angezogenen Worten des Epicharmos noch entschiedener die Fälschung hervor, sowohl in der ungeschickten, die sokratisch-platonische kopirenden Frageweise, als in der Parallelisirung des ἀγαθόν an sich, durch dessen Erlernung der Mensch gut werde, mit der Kunst des Flötenspielers, der doch durch die Aneignung derselben nie dieser Kunst selbst identisch werde; ein Gedanke, der zu wenig, und doch wieder für Epicharmos, der sonst nirgends als der Urheber der mit allgemeiner Zustimmung stets dem Platon zugeschriebenen Ideenlehre gilt, zu viel Platonisches enthält; namentlich wird wohl nicht leicht jemand dem sicilischen Dichter die Worte: τὸ μὲν ἀγαθόν τι πρᾶγμ' εἶμεν καθ' αὑθ· als eigene Weisheit zutrauen wollen. Der dritten Stelle läßt nun unser Alkimos sogar ein Bruchstück aus einer vom Platon nie geschriebenen Schrift (ἡ περὶ τῶν ἰδεῶν ὑπόληψις) vorangehen, in welchem der Gedanke, daß schon das Gedächtniß durch die dauernde Aufbewahrung der Eindrücke auf die Ideen hinweise, auf die Thiere angewendet wird, die sich ihres Futters und ähnlicher früher wahrgenommener Dinge erinnern; daß aber das Gedächtniß, insofern es einzelne Wahrnehmungen aufbewahrt, mit den Ideen nichts zu thun hat, hätte er aus dem Theätet lernen können; auch ist es dem Platon wohl nie eingefallen, den Thieren auch nur ein Analogon von Ideen zuzuschreiben. In den Worten des Epicharmos, die übrigens gar nichts von den Ideen enthalten, ist nur das πεπαίδευται γὰρ (ἡ φύσις) αὐταύτας ὕπο einigermaßen bedenklich, dagegen ist das vierte Bruchstück entschieden echt; es enthält den bereits von Xenophanes (Fragm. 6 bei Karsten) ausgesprochenen Gedanken, daß der Mensch die höchste Schönheit nur nach dem Maßstabe der menschlichen Natur beurtheile, wie ja auch den Thieren Wesen ihrer eigenen Art immer als das Schönste erscheinen; mit der Ideenlehre hat auch diese Stelle gar nichts zu thun. Wie viel man übrigens in den Epicharmos hineinzufälschen liebte, sehen wir aus den Versen über den göttlichen und menschlichen Logos bei Clemens strom. V, 605, die einem schon von Aristoxenos (Athen.

14, 59) als untergeschobenes Machwerk des Flötenspielers Chrysogonos erkannten Stücke, der Politie, entlehnt sind, in welche dann wieder, wie Zeller vermuthet (Phil. d. Gr. I, S. 365), allerlei jüdisch-alexandrinische Interpolationen gekommen seyn mögen.

Die Historiker.

Unter den Geschichtschreibern des vierten Jahrhunderts hat Theopompos von Chios seinen Haß gegen Athen und alles Athenische in einer so widerlichen Weise auch auf den in die Freiheitskämpfe gegen Macedonien doch gar nicht verflochtenen Platon ausgedehnt, daß er kein Bedenken trug, seine sämmtlichen Dialoge theils für eitel Lügenwerk, theils sogar für Plagiate aus Antisthenes, Aristippos, Bryson zu erklären (Athen. 11, 118). Zwar hat die Glaubwürdigkeit des Theopompos kürzlich an A. Ries (neue Jahrbb. Bd. 101—102, Heft 10, 1870) einen beredten und gründlichen Vertheidiger gefunden; indessen ist die Frage damit noch lange nicht abgeschlossen, gewiß aber nicht zu läugnen, daß er über Platon in jener, von Athenäos seiner Schrift κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς entnommenen Stelle mit einer bodenlosen Leichtfertigkeit und Unkenntniß urtheilt — Um so mehr ist zu bedauern, daß uns von dem wahrheitliebenden Ephoros von Kyme kein Wort über Platon, dessen zu gedenken er doch kaum umhin konnte, geblieben ist. — Am wenigsten freilich war vom Philistos, dem Hedoniker und politischen Antagonisten der von Platon und den Pythagoreern so kräftig unterstützten Partei des Dion, der von dem zweiten Dionysios auf Betrieb seiner Hofleute als Gegengewicht gegen Platon aus der Verbannung zurückgerufen wurde (Plutarch, Dion, Kap. 11), ein unparteiisches Urtheil über den Philosophen und seine Freunde zu erwarten. — Aber auch der eitle und hochfahrende Timäos hat es nicht verschmäht, sich in allerlei Schmähungen gegen Platon und Aristoteles zu ergehen (Plut. Nikias, Kap. 1).

Peripatetiker.

Aus der älteren peripatetischen Schule haben, so weit uns bekannt ist, vier Männer in verschiedenem Geist über Platon berichtet. Der edle, ebenso vielseitig gelehrte als human gebildete Dikäarchos von Messene hat in seinem umfassenden Werke περὶ βίων, dessen Titel weniger eine Sammlung von Biographieen, als eine Reihe ethischer Charakterbilder anzeigt, gewiß auch ein wahrheitsgetreues Bild des Platon gegeben, aus dem manches in spätere Biographieen übergegangen seyn mag; doch ist uns aus der Schrift leider nur Weniges über unseren Philosophen überliefert. Im ersten Buche derselben (Diog. 3, 4) hat er von einem Ringkampfe des jugendlichen Platon auf dem Isthmos erzählt; auf seiner Autorität beruht auch, daß die Phliaserin Axiothea in Mannskleidern Platon's Vorträge besucht habe (3, 46); befremdend aber ist sein von Diogenes (3, 38) wahrscheinlich unklar und unvollständig mitgetheiltes Urtheil, das den Styl im Phädros einen plumpen und gewöhnlichen (φορτικόν) nennt, während doch sonst alle Welt mit Recht den dithyrambischen Schwung namentlich der zweiten sokratischen Rede jenes Meisterdialogs bewunderte, aus welchem man sogar den Schluß ziehen zu dürfen glaubte, daß er eine Jünglingsarbeit Platon's sey. Sollte nicht das unbegreifliche Urtheil des Dikäarchos sich mehr auf den Inhalt, als die Form des Dialogs beziehen (der Ausdruck τὸν τρόπον τῆς γραφῆς ὅλον ἐπιμέμφεται läßt darauf schließen, daß Dikäarchos, der sich wohl anders ausgedrückt haben wird, die ganze Tendenz desselben mißbilligte) und entweder einen Tadel der harten und nicht ganz gerechten Behandlung des Lysias, oder auch der bedenklichen Beschönigung naturwidriger Erotik enthalten? Daß einem nüchtern klaren Verstandesmenschen, wie Dikäarchos, das Verständniß für ein Werk, wie der Phädros, fehlte, wird man ja begreiflich finden. — Ob auch Klearchos von Soli in seiner von Athenäos oft citirten Schrift περὶ βίων vom Platon gehandelt hat, ist ungewiß; aus seinem schon erwähnten Leichenmahle des Philosophen (περίδειπνον Πλάτωνος) führt Diogenes

nur, wie aus dem Enkomion des Speusippos, das Märchen an, daß nicht Ariston, sondern Apollo der wirkliche Erzeuger des großen Mannes gewesen sey. Sollte wohl ein Peripatetiker, wenn jene Sage damals wirklich schon bei den begeisterten Platonikern im Umlauf war, derselben anders, als mit sarkastischem Lächeln gedacht haben? Athenäos stellt ihn freilich sehr hoch; er mag ihn hinter keinen andern Schüler des Aristoteles zurücksetzen (15, 72); doch werden wir dem, was er sonst in jener Schrift über Platon berichtet haben mag, wohl nicht allzu viel Gewicht beilegen dürfen, wenn wir bedenken, daß neben Aristoxenos auch Klearchos ein Hauptträger der Pythagoraslegende gewesen zu seyn scheint; vgl. Gell. 4, 11 (allerdings wird für die verschiedenen Metempsychosen des Pythagoras dort neben ihm auch Dikäarchos als Berichterstatter angeführt). — Auch der peripatetische Musiker Aristoxenos hat ein Leben Platon's geschrieben, das aber, aus zwei Anführungen bei Diogenes zu schließen, noch hinter den bescheidensten Anforderungen historischer Kritik zurückblieb; denn kaum glaublich erscheint doch die Ignoranz in dem, was er über Platon's Feldzüge (Diog. 3, 8) berichtet, wo er ihn unter anderem tapfer bei Delion kämpfen läßt, eine offenbare Verwechselung mit Sokrates; ebenso fabelhaft klingt, daß die Politeia Platon's fast ganz schon in den ἀντιλογικά des Protagoras enthalten gewesen seyn soll (3, 37). Allerdings hat den geistvollen, aber ungründlichen Mann schon Aristokles von dem Vorwurfe befreit, sogar seinen großen Lehrer Aristoteles verläumdet zu haben (Stahr Aristotelia 1, 10); doch dürfen wir ihn, neben dem pontischen Herakleides, als einen Haupturheber der Pythagoraslegende ansehen (Diog. 8, 1, 8. 20 u. ö.), wo er es denn wohl auch mit Platon nicht so genau genommen haben wird. — Inwieweit der ebenfalls der aristotelischen Schule angehörige Chamäleon von Herakleia, ein Landsmann und Zeitgenosse des berühmten Herakleides, mit welchem er in vielseitiger, namentlich litteraturgeschichtlicher Gelehrsamkeit und in schriftstellerischer Fruchtbarkeit wetteiferte, doch hinter jenen zurückgesetzt wurde, weil er weniger geist- [illegible]

phantasiereich, aber wahrheitsliebender war, Glaubwürdiges über Platon berichtet hat, vermögen wir aus dem einen Citat bei Diogenes (3, 46), wo er nebst Polemon als Gewährsmann angeführt wird, daß die Redner Hypereides und Lykurgos Platon's Zuhörer gewesen seyen, nicht zu beurtheilen. Wenn er den Herakleides sogar beschuldigt, an ihm selbst in seiner Schrift über Homer und Hesiodos ein Plagiat begangen zu haben, so werden wir diese Beschuldigung vielleicht um so weniger als eine unwahre ansehen dürfen, da er in den zahlreichen Anführungen bei Athenäos durchweg als ein wahrheitsliebender, nüchtern verständiger Mann erscheint.

Epikureer.

Daß Männer, die der epikureischen Richtung anhingen, kein richtiges Urtheil über Platon haben konnten, ist selbstverständlich; daher ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Schule ein Hauptheerd bösartiger Entstellungen seines Bildes gewesen sey, wie wir ja den Epikuros selbst anklagen müssen, daß er ein Hauptträger jener elenden Klätschereien war, mit denen man schon früh die edle Lebenshaltung des Aristoteles in den Schmutz der Gemeinheit herabzuziehen sich bemühte; daß er auch des Platon gerade nicht geschont hat, sieht man aus seinen Spöttereien über die Platoniker, die er Dionysiosschmeichler nannte, und über den Philosophen selbst, den er, mit einem Seitenblick auf die angeblich von dem Tyrannen empfangenen großen Geldgeschenke, den goldenen nannte (Diog. 10, 8). — Schon Praxiphanes, der Lehrer des Epikuros, hatte sich mit Platon beschäftigt und einen Dialog verfaßt, worin er ihn und den Isokrates, der gastfrei vom Platon auf seinem Gütchen aufgenommen war, sich über Dichter, also doch wohl auch über Poesie überhaupt, unterreden läßt. Das freundschaftliche Verhältniß zum Isokrates, das hier vorausgesetzt wird, ist, wie wir im Leben nachgewiesen haben, durchaus nicht unwahrscheinlich. — Der Epikureer Idomeneus von Lampsakos hat in seiner Schrift über die Sokratiker (Diog. 2, 5, 20), wahrschein-

lich nur einem Theile eines größeren Werkes über berühmte Männer, sich auch über Platon verbreitet und dort die beiden elenden Insinuationen vorgebracht, daß er den armen Aeschines dem Dionysios zu empfehlen hochmüthig verweigert, wogegen Aristippos sich desselben angenommen und ihm für ein paar Dialoge etwas Geld verschafft habe (Diog. 2, 7, 62), und daß er den Sokrates seine Reden im Kerker über den von seinen Freunden entworfenen Rettungsplan aus Haß gegen denselben Aeschines nicht an ihn, an den sie wirklich gerichtet seyen, sondern an den Kriton habe richten lassen (3, 36). Wie es mit der Kritik jenes Mannes stand, an welchen Epikuros seinen letzten Brief kurz vor seinem Tode richtete (Diog. 10, 22), sieht man auch daraus, daß er frischweg den Sokrates nebst dem Aeschines zu einem Lehrer der Rhetorik macht (2, 5, 20). Aus den Anführungen bei Athenäos geht hervor, daß er mit Behagen Anekdoten über Hetären und andere erotische Dinge mittheilte. — Ein anderer Epikureer, Hermarchos aus Mitylene, der Nachfolger des Epikuros im Lehramte, hat eine polemische Schrift gegen Platon, wie gegen Aristoteles verfaßt (*πρὸς Πλάτωνα, πρὸς Ἀριστοτέλην*, Diog. 10, 25), über deren Inhalt uns leider nichts überliefert ist.

Stoiker.

Eine gerechtere Würdigung des großen Philosophen dürfen wir von den Anhängern der Stoa erwarten, und sie ist ihm auch in der That zu Theil geworden. Unter ihnen hat der treffliche Panätios von Rhodos, der den Platon den göttlichsten, den weisesten, den Homer unter den Philosophen zu nennen pflegte (Cic. Tusc. 1, 32), in seinem Buche über die philosophischen Sekten (Diog. 2, 8, 87) gewiß auch über Platon's Leben und Schriften mit derselben kritischen Schärfe geredet, die er in seinem Urtheil über die Unechtheit aller sokratischer Dialoge, außer denen des Platon, Xenophon, Antisthenes, Aeschines (2, 7, 64) bewährt hat. — Ein anderer Stoiker, Athenodoros von Tarsos, nach Suidas ein Freund und

Rathgeber des Augustus, hat im achten Buche seiner περίπατοι, einer Schrift, die wahrscheinlich zum größten Theil philosophische Monographien enthielt, (der Titel: Wanderungen braucht ja durchaus nicht auf die peripatetische Schule bezogen zu werden) und dann durch eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie abgeschlossen wurde, wie über andere Philosophen, so auch über Platon gehandelt; doch finden wir bei Diogenes ihn nur als Gewährsmann der Notiz, daß er auf Kosten des Dion, der wahrscheinlich während seiner Verbannung Bürger von Athen geworden war, eine Choregie ausgerichtet habe (3, 3). Er gehörte zu den milderen Stoikern, und gewiß würden wir seine philosophischen Wanderungen, wenn sie durchweg im Geiste der trefflichen, von Seneca übersetzten Stelle (de tranquillitate animi, cap. 3) gehalten waren, mit großem Vergnügen lesen.

Grammatiker und Kritiker der letzten vorchristlichen Jahrhunderte.

Von den größten alexandrinischen Kritikern hat sich, wie es scheint, niemand mit Forschungen über Platons Leben befaßt. Doch hat der gründliche und gewissenhafte Hermippos, der Schüler des Kallimachos (Καλλιμάχειος, Athen. 2, 52; 15, 52), in seinen βίοι, in denen er durchweg ein reiches Wissen und eine gesunde, seines großen Lehrers nicht unwürdige Kritik hervortreten ließ, so daß wir das Beste, was wir über des Aristoteles Leben wissen, ihm verdanken, natürlich auch über Platon und gewiß nicht allein über sein Todesjahr Olymp. 108, 1 und seinen Tod auf einer Hochzeit im einundachtzigsten Jahre, gehandelt, obgleich Diogenes nur diese eine Notiz von ihm anführt (3, 2). In jenem großartig angelegten Werke hat er nicht bloß von Philosophen, sondern auch von berühmten Rednern und Gesetzgebern geredet und namentlich, wie aus den Anführungen zu schließen ist, eine kritische, von Mythen und Legenden freie Biographie des Pythagoras zu geben versucht. — Dagegen verdanken wir dem trefflichen Apollodoros von

Athen in seinen metrisch geschriebenen χρονικά, die vielleicht, wie Brandis (rhein. Mus. Bd. 3, Heft 1, 110) annimmt, auf chronologische Bestimmungen des Eratosthenes zurückgehen, die allein richtige, aber erst seit Kurzem angenommene Angabe über das Geburtsjahr des Philosophen, Ol. 88, 1 (428/27), sowie über seinen, allerdings mehr als problematischen Geburtstag am siebenten Tage des Thargelion. Merkwürdig, daß aus den geschichts-philosophischen Schriften des grundgelehrten Verfassers der βιβλιοθήκη, der συναγωγὴ δογμάτων (Diog. 7, 7, 181) und περὶ φιλοσόφων αἱρέσεων (Diog. 1, 2, 60), in denen doch nothwendig von Platon die Rede seyn mußte, nichts über ihn überliefert ist. Daß er ein Schüler des gleichaltrigen Panätios gewesen sey, wie Suidas angiebt, wird von Zeller bezweifelt; doch brauchen wir ja μαθητής nicht grade im strengsten Sinne des Wortes zu nehmen, da man dadurch eben nur andeuten wollte, daß Apollodoros als Philosoph der weniger strengen, eklektischen Stoa des ihm wahrscheinlich befreundeten Panätios angehörte, eine Richtung, die auch in seiner eigenen Ethik (citirt von Diog. 7, 1, 102. 118. 121) hervortrat. — Der Freund des Aristarchos, der Peripatetiker Satyros, entwickelt in seinen βίοι, einem Sammelwerke von mindestens vier Büchern (des vierten gedenkt Diog. 6, 2, 80), ein vielseitiges geschichtliches Wissen, das er nur nicht immer kritisch zu beherrschen wußte. Doch zeigt sich in seinem gesunden Urtheil über die Unechtheit aller dem Kyniker Diogenes zugeschriebenen Schriften (Diog. a. a. St.) der Geist und vielleicht der Einfluß seines großen Freundes. Ueber Platon entlehnt Diogenes seinem Werke nur die durchaus unglaubwürdige Angabe, daß Platon durch Dions Vermittlung die drei Bücher der Πυθαγορικά des Philolaos von diesem selbst (der damals längst todt war) für 100 Minen angekauft habe (D. 3, 9). — Der am Hofe des Pergamenerkönigs lebende Historiker Neanthes von Kyzikos, der in seinem Werke über berühmte Männer auch über Platon gehandelt hat, scheint sich um historische Kritik wenig gekümmert zu haben. Er allein läßt, im Widerspruch mit allen andern Nachrichten,

den Platon ein Alter von 84 Jahren erreichen (Diog. 3, 3); den Namen Platon hat er von der breiten Stirn des Knaben abgeleitet (3, 4) und, schwerlich aus guter Quelle, berichtet, daß der Philosoph die olympischen Spiele, wahrscheinlich doch bei seiner Rückkehr von der dritten sicilischen Reise, besucht und dort, mit allgemeiner Bewunderung aufgenommen, den eben sich zu seinem Freischarenzuge nach Syrakus rüstenden Dion getroffen habe (3, 25). In seiner Schrift über die Pythagoreer (Diog. 10, 2, 72) scheint er ein Hauptträger jener Legenden gewesen zu seyn, von denen die Biographien des Pythagoras von Porphyrios und Jamblichos (Jamblichos citirt ihn §. 189. Porphyrios §. 55. 61) überfüllt sind. Ob der Name des Fabelers Kleanthes, des Verfassers der μυθικά von mindestens fünf Büchern (Porph. vita Pyth. §. 1. 2), aus dem des Neanthes verschrieben sey, wie Zeller (Register 12) vermuthet, lassen wir dahingestellt. — Nicht minder hat der gelehrte Polemon, der Perieget, der zur Zeit des Ptolemäos Epiphanes wahrscheinlich in Alexandrien lebte — fälschlich macht ihn Suidas zu einem Zeitgenossen des Aristophanes und zu einem Schüler des Panätios — in seinem Reisewerke, in welchem er, ein Vorläufer des Pausanias, nach verschiedenen Citaten bei Diogenes vorzugsweise von Künstlern und Kunstwerken gehandelt zu haben scheint, auch einiges über Platon beigebracht; so wird er neben Dikäarchos als Gewährsmann genannt, daß Hypereides und Lykurgos den Platon gehört haben. — Auch der gelehrte Litterarhistoriker Euphorion von Chalkis, der Bibliothekar Antiochos des Großen, hat sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, in seinem Allerlei über Athen, dem er nach einem verklungenen Namen dieser Stadt den wunderlichen Titel Mopsopia gab (συμμιγεῖς ἱστορίαι, Suidas), des Platon zu gedenken; Diogenes begnügt sich damit (3, 37), ihn mit Panätios als Quelle für die Angabe von der nach dem Tode des Philosophen bei ihm gefundenen Wachstafel, welche den Anfang der Republik mit zahlreichen Correcturen enthielt, anzuführen. — Welcher Zeit Timotheos von Athen angehörte, der in einem

biographischen Werke (*περὶ βίων*), in welchem er mit Vorliebe bei allem Auffallenden der äußeren Erscheinung seiner Helden verweilte, (vgl. Diog. 4, 1, 9; 7, 1, 1) von Platon's schwacher Stimme geredet hat (3, 5), ist nicht bekannt. — Zur Zeit des Sulla schrieb der in Rom lebende Vielwisser und Vielschreiber Alexandros ein Werk über die Reihenfolge der Philosophenschulen, (*τῶν φιλοσόφων διαδοχαί*, kürzer gewöhnlich *διαδοχαί* citirt) aus welchem uns Diogenes die beiden richtigen Notizen über Platon mittheilt (3, 4. 5), daß er früher Aristokles geheißen und zuerst in der Akademie, später in seinem nordwärts nach Kolonos zu gelegenen Garten gelehrt habe. Im Uebrigen wird strengere Kritik wohl nicht die Sache eines Mannes gewesen seyn, der gläubig genug in seinen Mittheilungen über Pythagoras sich auf die entschieden unechten *Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα* beruft (Diog. 8, 1, 36). Nach Suidas war unser Polyhistor ein Freigelassener und Client des Cornelius Lentulus, wahrscheinlich des Publius Lentulus, des berühmten Gönners des Cicero. — Ob Herakleitos, den Diogenes einmal als Gewährsmann jenes Alexander nennt (3, 8), der bekannte Dichter von Halikarnassos und Freund des Kallimachos war, oder ob Herakleitos eben nur aus Herakleides verschrieben ist, mögen wir nicht entscheiden. — Welcher Zeit Antileon, der in einer Schrift *περὶ χρόνων* den Kollytos als den Demos nennt, dem Platon angehörte (Diog. 3, 3), Onetor, der in einer den Stoiker verrathenden Schrift: *εἰ χρηματιεῖται ὁ σοφός*, die gehässige Fabel anbringt, daß Platon vom Dionysios über 80 Talente erhalten habe (3, 9), und Anaxilaides, der dem vermeintlichen Speusippos und dem Klearchos das Märchen von der wunderbaren Geburt des Philosophen nacherzählt hat (3, 2), angehören, ist unerwiesen. — Der an allem Großen herummäkelnde Zoilos schrieb nach Suidas gegen Isokrates und nach Dionysios (ep. ad Cn. Pomp. p. 757 R.) auch gegen Platon. Allerdings nennt ihn Dionysios dort nur unter den Tadlern seiner Lehre (*δόγματα*) und seiner Schriften (*λόγοι*), nicht unter den Verläumdern seines Lebens und Charakters, zu

denen doch am wenigsten der dort ebenfalls genannte Aristoteles gehörte; indessen trifft doch der ungereimte Vorwurf des Plagiats ebenso wohl den Menschen als den Schriftsteller. — Auch von dem Justus von Tiberias, der in seinem *στέμμα* das alberne Märchen vorgebracht hat, daß Platon, als er den Sokrates habe vertheidigen wollen, gleich nach den ersten Worten niedergeschrieen sey (Diog. 2, 5, 41), und von dem schmähsüchtigen Hegesandros von Delphi, einer Hauptquelle des Athenäos bei seinen boshaften Urtheilen über Platon, wissen wir nicht, ob sie der voraugusteischen Zeit angehören.

Griechische Schriftsteller der ersten Imperatorenzeit.

Thrasyllos, der Günstling des Tiberius, der Ordner der platonischen Dialoge nach Tetralogieen, hat wahrscheinlich auch ein Leben Platon's geschrieben, aus welchem uns nur die fabelhafte Notiz erhalten ist, daß auch Ariston, des Philosophen Vater, sein Geschlecht auf Kodros und durch diesen auf Poseidon zurückgeführt habe (Diog. 3, 1). — Mit Ehren muß der zur Zeit des Nero lebenden, einer Gelehrtenfamilie angehörenden und selbst höchst gelehrten Pamphile von Epidauros gedacht werden, die in ihren von staunenswerther Belesenheit zeugenden 33 Büchern geschichtlicher Denkwürdigkeiten, wie von andern Philosophen, so auch vom Platon mit derselben gründlichen Kritik gehandelt haben wird, die auch sonst in ihren historischen Angaben überall hervortritt. Ihrem Werke hat Diogenes (3, 23) die durchaus glaubwürdige Nachricht entnommen, daß die Thebaner bei der Gründung von Megalopolis den Platon um die Entwerfung einer Verfassung für die neue Stadt gebeten haben. — Später hat der gelehrte und geistvolle Gallier Favorinus, der Zeitgenosse und Freund des Kaisers Hadrian, Epiktets Schüler, sowohl in seinem weitschichtigen geschichtlichen, nach Photius aus 24 Büchern bestehenden Sammelwerke, das er *παντοδαπὴ ἱστορία* nannte, als in seinen *ἀπομνημονεύματα* aus mindestens vier Büchern, in welchen

auch die Schriften über Sokrates und Platon, die Suidas fälschlich als Einzelschriften anführt, als Theile enthalten waren, Vieles über Platon erzählt, aber ohne streng sichtende Prüfung seiner Quellen, weshalb es ihm nicht selten begegnet, daß er Fabeln und unverbürgte Anekdoten als wahre Thatsachen erzählt. Auf seine Autorität führt Diogenes die Erdichtungen zurück, daß den Platon bei einer Vorlesung des Phädon sein ganzes Publikum, mit Ausnahme des Aristoteles, verlassen habe (3, 37), daß der spartanische Verräther Pollis, vom Chabrias (bei Naxos) geschlagen, bei Helike (in Achaja) ins Meer versenkt und darin die Rache der erzürnten Gottheit hervorgetreten sey (3, 20), daß, wie schon Aristoxenos behauptet hatte, fast die ganze πολιτεία Platon's schon in den ἀντιλογικά des Protagoras enthalten gewesen sey (3, 57); über das Abenteuer, das den Philosophen auf der Rückkehr von seiner ersten sicilischen Reise betroffen haben soll, folgte er einer von der gewöhnlichen Ueberlieferung abweichenden Erzählung (3, 19). Seltsam klingt auch, daß er dem Platon die Einführung der erotematischen Methode zugeschrieben haben soll (3, 24). Richtiger berichtete er, daß Platon im dreizehnten Regierungsjahre des Königs Philipp gestorben sey (3, 40); auch seine Angabe (3, 25), daß König Mithridates ihm durch Silanion ein Standbild in der Akademie habe setzen lassen (wahrscheinlich Mithridates IV., des jüngeren Kyros Freund, anab. 2, 5; 3, 3; vgl. Curtius griech. Gesch. III, S. 774 Anm. 43) klingt gerade nicht nach einer Fabel. — Der dem Favorinus gleichzeitige, von Trajan und Hadrian sehr begünstigte, schwerlich aber zu jenem, wie Suidas angiebt, in einem sey es nun durch jene Gunst oder durch seinen größeren schriftstellerischen Ruhm motivirten Nebenbuhlerverhältniß stehende, feinfühlende Plutarch gedenkt fast in allen seinen Schriften mit solcher Begeisterung des Platon und ist mit einer zu jener Zeit so seltenen Tiefe in den Geist desselben eingedrungen, daß er, obgleich er keiner Schule angehören wollte, doch mit Recht als ein schon an den Neuplatonismus anklingender Jünger der platonischen Weisheit gelten kann. Eine

Hauptquelle für Platon's Leben ist seine Biographie des Dion, die, wie wir sahen, doch nicht bloß auf die sogenannten platonischen Briefe, sondern auch auf andere Geschichtsquellen zurückgeht. Im Verfolg unserer Erzählung werden wir freilich oft nachzuweisen haben, daß Plutarch in vielen vereinzelten Angaben über Platon Sagen und Mythen über den göttlichen Meister mit derselben bescheidenen Gläubigkeit aufgenommen hat, mit welcher er auch in den Biographieen an die Stelle der nackten Wirklichkeit gern das Wunderbare und Romanhafte der dichterischen Ueberlieferung setzt. Doch finden wir bei ihm auch manche glaubhafte, willkommene Ergänzungen des Lebensbildes Platon's. Ueber sein Verhältniß zum Platonismus, der grade zu Trajans Zeit wieder der Mittelpunkt der philosophischen Bestrebungen in der griechisch-römischen Welt geworden war, können wir auf die treffenden Bemerkungen von Volkmann (Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäronea I, S. 8—12) verweisen. — Aber auch Lucian vergreift sich mit seinem, das abgelebte Alte und das verkehrte Neue gleich unerbittlich verfolgenden, dabei oft die Grenzen des Erlaubten überspringenden Witze nicht leicht an Platon, von dem er vielmehr fast immer mit der größten Verehrung redet, wie in dem begeisterten Lobe, das er ihm im *ἁλιεύς* (I, p. 273 Bekker) und an vielen andern Stellen spendet. Hiergegen verschwindet doch der leicht hingeworfene Spott über des Philosophen allzu große Dienstfertigkeit gegen den Tyrannen von Syrakus (I, 379). Das Wort, daß Platon das Schmarotzen an der Tafel des Dionysios, das er kurze Zeit durchgemacht, nicht gründlich habe lernen können und deshalb bald wieder zurückgegangen sey, (*περὶ παρασίτων* II, 258) enthält doch in der That mehr Lob als Tadel. Das *παιδεραστεῖν*, das er dem unverheiratheten Platon zuschreibt (*συμποσ.* 25, 36; I, 340 B.), dürfen wir um so mehr im reineren Sinne nehmen, da er es an derselben Stelle auch vom Sokrates aussagt, dessen Erotik auch von seinen Lästerern nie als eine roh sinnliche verschrieen wurde. — Der Anekdotenjäger Aelian bringt über Platon, neben verschiede-

nen ganz unsinnigen Geschichtchen, doch auch einiges Brauchbare, wie wir im Verlauf unserer Erzählung nachweisen werden; so trägt die Nachricht, daß der barocke Dionysios selbst das dem Platon entgegengesandte, seinen Wagen ziehende weiße Viergespann gelenkt habe (var. hist. 4, 18), durchaus das Gepräge der Wahrheit. — Daß auch der klatschsüchtige Myronianus, der in seinen geschichtlichen Parallelen (ὅμοια) alberne Anekdoten über bedeutende Männer früherer Jahrhunderte geistlos zusammengestoppelt hat, der Imperatorenzeit angehört, läßt sich mehr vermuthen, als beweisen. Mit einer seltenen Leichtfertigkeit glaubte er aus dem von ihm bei Philon gefundenen Sprüchworte *Πλάτωνος φθεῖρες*, das entweder aus einem Witzworte irgend einer Komödie, dessen Beziehung wir nicht kennen, oder auch aus einem Spott über die Stelle im Sophisten stammt, wo Platon den Eleaten sagen läßt, daß die Läusejagd logisch mit demselben Rechte als Unterart des Gattungsbegriffes der Thereutik anzusehen sey wie die Strategik (p. 227, 6), folgern zu dürfen, daß Platon an der selbst höchst fabelhaften Phtheiriasis gestorben sey (D. 3, 40).

Römische Schriftsteller.

Bei den Römern ließ der nüchtern praktische Sinn des Volkes ein tieferes Verständniß Platon's und eine liebevolle Hingabe an seine Lehre nur selten aufkommen. Auch dem Cicero darf man wohl jenes tiefere Verständniß, gewiß aber nicht begeisterte Liebe zu dem großen Philosophen absprechen, mit welcher er auch einzelne Momente aus dem Leben desselben rühmend hervorhebt. Obgleich er ohne Bedenken oft den Briefen als platonischen Schriften folgt, so bekundet er doch in seinen Berichten beides, die Benutzung besonders guter Quellen und ein richtiges, gesundes Urtheil. So treten seine Angaben über Platon's Reisen und ihre Folge, sowie über den nächsten Zweck seiner ägyptischen Reise (de rep. 1, 10; de fin. 5, 19. 29; Tusc. 1, 17; 4, 19) vor allen andern wegen ihrer Einfachheit und Natürlichkeit hervor, sowie er auch über die Ab-

fassungszeit des Phädros eine richtige und gesunde Ansicht (Brut. c. 12) sey es in guter Quelle gefunden oder sich selbst gebildet hatte. — Bei L. Seneca, der mit gleich hoher Verehrung und gründlicherem Verständniß oft vom Platon redet, finden wir doch, außer einigen unerheblichen Anekdoten, wenig Neues über sein Leben. Obgleich er den Satz, daß das Leben der Philosophen nie vollkommen ihrer Lehre entspreche, auch auf Platon anwendet (de vita beata 18, 1), findet er doch in vielfacher Beziehung den großen Mann dem Ideal eines Weisen angenähert, was er auch durch die über ihn mitgetheilten Geschichten nachzuweisen sucht. Wenn er dem Platon die edle Abkunft abspricht (epist. 44, 3) und ihn, hierin ohne Zweifel einer in platonischen Kreisen umlaufenden Sage folgend, an seinem Geburtstage sterben läßt (ep. 58, 31), so ist beides zwar neu, aber nicht wahr. Woher er die Nachricht hat, daß der früher so vollkräftige Philosoph durch seine Seereisen und die ihn oft bedrohenden Gefahren geschwächt worden, und nur durch strenge Selbstüberwachung und das mäßigste Leben zu so hohem Alter gelangt sey (ep. 58, 30), wissen wir nicht. — Wenig bietet über Platon der ältere Plinius, der bereits (H. N. 30, 2) das Märchen von Platon's Reise nach dem Orient zur Erlernung der Magie gläubig nacherzählt. — Der kurze Lebensabriß, den der Afrikaner Apulejus seiner Schrift de dogmate Platonis oder, wie der Titel vollständig lautet: de habitudine doctrinarum et nativitate Platonis vorausschickt, welche nach einander die Physik, Ethik und Logik Platon's behandelt, letztere in der wunderlichsten Vermischung mit der aristotelischen Kategorieenlehre und Syllogistik, faßt die gesammte Tradition in eine Reihe kurzer Sätze nicht ungeschickt zusammen, wobei sich indessen mehrmals zeigt, daß Platon's Leben schon zur Zeit der Antonine, als es noch keine eigentlich neuplatonische Schule gab, ganz im Sinne derselben zu jenem Mythos geworden war, in welchem der Philosoph als ein Halbgott erscheint. Schon der Titel der Schrift zeigt, daß der Verfasser auf die von ihm

ziemlich plump dargestellten wunderbaren Dinge, welche die Geburt desselben begleiteten, ein besonderes Gewicht legt.

Athenäos.

Schon von Platon's Tode an bis tief in die Imperatorenzeit hinein haben wir in der Auffassung der Persönlichkeit Platon's und in den Darstellungen seines Lebens eine doppelte Strömung verfolgen können, eine reinere der von Speusippos und andern Schülern Platon's ausgeflossenen und in den verschiedenen platonischen Schulen durch Wort und Schrift weiter getragenen Ueberlieferung, die auch durch einige leicht ablösbare Niederschläge des Apollomythos nicht wesentlich entstellt wird, und eine trübere, die, entsprungen theils aus dem einseitig strengen Urtheil politischer und philosophischer Gegner, theils aus der neidischen Verkleinerungssucht persönlicher Feinde, gefördert durch den Spott der Komödie, verstärkt durch die herabsetzenden Urtheile einiger Historiker, namentlich des Theopompos, und durch den den Griechen eigenen Hang zur Fabelei und Fälschung, welcher die unermüdliche Anekdotenjägerei unkritischer Litteraten immer neuen Stoff lieferte, das edle Bild des großen Meisters, zur Freude vieler flacher und gemeiner Naturen, zu einem kaum noch kenntlichen Zerrbilde verunstaltete. Alle diese trüben Wasser der Lüge und Verläumdung, der Klatschsucht und des Neides sind nun in dem an trefflichem Stoff für griechische Litteraturgeschichte und Alterthumskunde überreichen, aber geistlosen und von einer durchaus banausischen Gesinnung durchdrungenen Sammelwerke des Athenäos von Naukratis, den Deipnosophisten, um die Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. wie in einem Sumpf zusammengeflossen. Die beiden Stellen, an denen er im Zusammenhange von Platon handelt (5, 55—61; 11, 112—120), sind boshafte, einem Theopompos, Hegesandros und andern ungenannten Scribenten mit Behagen v n einem Manne, dem es für die Philosophie und für alles Gro e und Edle schlechthin an jedem Verständniß fehlte, nachgeschwa e Schmähschriften, zu denen, solchen Größen gegenüber, die Lit-

raturgeschichte anderer Völker doch nur schwache Seitenstücke bietet. Hier werden jene Irrthümer des Philosophen, die wohl schon von einzelnen seiner Zeitgenossen strenge und nicht ganz mit Unrecht getadelt wurden, seine Gleichgültigkeit gegen die Interessen seiner Vaterstadt, sein einseitig ungerechtes Urtheil über ihre größten Staatsmänner und ihre Demokratie, die doch so herrliche Früchte getragen hatte, seine Lakonomanie, die er doch mit Xenophon theilte, ihm als schwere Verbrechen angerechnet. Die poetische Freiheit, mit welcher er in seinen Dialogen oft erdichtete Situationen, nicht ohne Vermischung verschiedener Zeiten, einführt, macht der Mann, der für solche Dinge gar keinen Sinn hatte, zu böswilliger Lüge. Sowohl die begeistert idealisirende Darstellung des Sokrates, als die heiter humoristische, aber keineswegs unwahre oder gehässige Zeichnung der großen Sophisten, namentlich eines Protagoras und Gorgias, erscheinen hier nur als Beweise leichtfertiger Gleichgültigkeit gegen die geschichtliche Wahrheit, ebenso wie seine angebliche, in der That gar nicht vorhandene Verherrlichung verwerflicher Charaktere, wie eines Menon. Willkommene Aufnahme haben hier gefunden alle jene Fabeln von seinem unerträglichen Hochmuth gegen den armen Aeschines und alle seine sokratischen Genossen, von der Abneigung des Sokrates selbst gegen den übermüthigen Schüler, von der zwischen ihm und den bedeutenderen Sokratikern, einem Xenophon, Aristippos, Antisthenes bestehenden, an Feindschaft gränzenden Eifersucht, von seiner Tyrannenschmeichelei, seinem krankhaften Ehrgeiz, ja sogar seiner niedrigen Gewinnsucht, von den Plagiaten, die er an unbedeutenden Vorgängern in so ausgiebiger Weise begangen haben soll, daß ihm kaum noch etwas Eigenes bleiben würde. Nur darüber mag man sich wundern, daß Athenäos nicht auch die Anekdoten über Platon's Mißverhältniß zu seinem großen, aber, wie man böswillig schon früh verbreitete, rücksichtslos undankbaren Schüler Aristoteles ausgebeutet hat; doch mag er dies unterlassen haben, weil in allen jenen Erzählungen nicht Platon, sondern der Stagirit, für dessen Leben ihm übrigens

die Lästerungen des Epikuros, den er seltsam genug als den wahrheitsliebendsten Mann bezeichnet (8, 50), die beste Quelle waren, als der schuldige Theil erscheint.

Der Laertier Diogenes.

Leider ist ein nach den lautersten Quellen mit echtem Künstlergeist entworfenes Lebensbild Platon's, das wir jener Schmähschrift entgegenstellen könnten, im Alterthum nie geschrieben. Wir müssen uns mit dem dürftigen, aber bei solchem Mangel immer noch willkommenen Ersatz begnügen, den uns der Laertier Diogenes bietet. In der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr., also in einer Zeit, wo bereits der Neuplatonismus eine Macht zu werden begann, schrieb jener gelehrte Sammler, ohne irgendwie von dem Einfluß der neuen Lehre berührt zu seyn, ohne den leisesten Anflug stylistischer Kunst, ohne sichtende Kritik, ohne Verständniß der Philosophie, aber vertraut mit den Schätzen eines damals noch in ungeheurer Fülle vorhandenen poetischen, philosophischen, historischen, grammatisch-kritischen Schriftenthums, sein aus zahlreichen Sammelwerken, die unter den Titeln *βίοι, διαδοχαί, αἱρέσεις* denselben Gegenstand behandelten, planlos compilirtes Buch über das Leben und die Lehrmeinungen der alten Philosophen, in welchem die Abschnitte über Platon und Aristoteles, sowie über die Epikureer und Stoiker, sich wenigstens durch einen Reichthum brauchbarer Notizen hervorthun, die er allein uns überliefert hat. Sein Leben Platon's, wie der andern Philosophen, führt uns durch ein Feld voll wüst durch einander liegender Trümmer von Trümmern; überall werden mit unglaublicher Naivetät Mythos und Geschichte, Ueberlieferung und willkürliche Erdichtung, Lob und Tadel, Vergötterung und Verläumdung des Philosophen schroff und unvermittelt neben einander gestellt, und obgleich für beides Quellen angeführt werden, die indessen Diogenes häufig offenbar gar nicht gelesen, sondern nur seinen Vorgängern nachcitirt hat, so unterläßt er doch auch oft, und gerade bei den wichtigsten Angaben, seine Quellen zu nennen. Immerhin ist dieses Werk

vielfach das einzige, zugleich aber auch das letzte, das Bausteine zu einer wirklichen Biographie Platon's enthält; denn unter den Händen der Neuplatoniker verflüchtigte sich bald das Leben des göttlich verehrten Meisters zu einem aus Mythen, Symbolen und Mysterien zusammengewebten Roman, in welchem selbst die wenigen, noch erhaltenen geschichtlichen Züge in ein romantisches Helldunkel zurücktreten.

Neuplatoniker. Suidas.

Die älteren Häupter der neuplatonischen Schule haben, so viel nns bekannt ist, keine Biographieen Platon's verfaßt, obgleich Proklos in seinen Commentaren, namentlich zum Timäos gleich im Anfange, einiges Brauchbare bringt. Dagegen sind uns aus der spätesten Zeit jener Schule zwei Lebensabrisse überkommen, die durchaus in dem vorher bezeichneten mythisch-mystischen Charakter gehalten sind. Der eine ist zuerst aus dem Nachlasse des großen Isaac Casaubonus von dessen Sohne zu London 1664 zusammen mit dem Diogenes veröffentlicht und dann mehrfach wieder abgedruckt, zuletzt von Westermann (vitarum scriptores graeci minores, Braunschw. 1845), von Didot (Paris 1850) und in K. F. Hermann's Ausgabe des Platon Band 6 veröffentlicht; er trägt den Namen des Olympiodoros, des geistvollen Interpreten des Platon, der noch im sechsten Jahrhundert, den Verfolgungen Justinians gegenüber, die Reste der Schule zu bergen und treu zusammenzuhalten bemüht war. Die Biographie bildet einen Theil der Vorrede zum Commentar des ersten Alkibiades, den Creuzer, aber ohne die vita, 1821 zu Frankfurt herausgegeben hat. Ein merkwürdiges Seitenstück zu derselben ist eine andere, oft wörtlich mit ihr übereinstimmende, aber viel ausführlichere eines Ungenannten, die, zuerst von Heeren aus einer Wiener Handschrift in der Bibl. der alten Litt. uud Kunst (Göttingen 1789) mitgetheilt, dann ebenfalls von Westermann und Didot wieder abgedruckt, Prolegomena in Platon's Philosophie einleitet, die zuerst K. F. Hermann (Platon, Band 6) vollständig aus einer Münchner Hand-

schrift herausgegeben hat. In beiden erscheint Platon, vielleicht schon nicht ohne polemische Beziehung auf Christus, durchweg als Heros oder Gottmensch; aber die zweite ist, wie wir im Verfolg der Erzählung nachgewiesen haben, einerseits genauer, vollständiger, hie und da nicht ohne einen leisen rationalistischen Anflug, andererseits noch philosophischer angelegt, indem sie, durchaus im Geiste der neuplatonischen Anschauungsweise, das ganze Leben Platon's in die engste Verbindung mit seiner Philosophie zu bringen sucht und in jedem seiner Lebensereignisse ein Symbol irgend einer erhabenen Idee erblickt. Trotz dieser Abweichungen glauben wir annehmen zu dürfen, daß beide Biographieen aus Vorträgen des Olympiodoros hervorgegangen sind, mit denen er seine Einleitungen sowohl in die ganze platonische Philosophie als die Erklärung einzelner Dialoge zu beginnen pflegte, wo dann die zweite Recension einen ausführlicheren und, wie es zu geschehen pflegt, in Einzelnheiten abweichenden, von dem Redaktor auch wohl zu Zeiten, wie bei verschiedenen Namensverdrehungen hervortritt, nachlässig nachgeschriebenen und wiedergegebenen Vortrag enthalten mag. — Ganz unbekannt ist uns das von Photius (p. 346, a) angeführte Leben Platon's von Damaskios, dem letzten mit einem neuen System hervorgetretenen Neuplatoniker. Daß nun auch christliche Schriftsteller, wie Lactantius (instit. 4, 2) und Clemens von Alexandrien (cohort. 46), wo sie des Philosophen gedenken, mehr den Platon der Neuplatoniker als den geschichtlichen im Auge hatten, wird man ja durchaus natürlich finden. —

Nur ein ganz kümmerlicher Rest geschichtlicher, noch dazu ganz verworren vorgetragener, Wahrheit ist endlich bei Suidas geblieben, der neben demselben mit kindlicher Unbefangenheit die abgeschmacktesten Erdichtungen, ohne Angabe der Quellen, im Tone zweifelloser Gewißheit nacherzählt.

Ueber Kant's Religionsbegriff.

Eine kritische Studie

von

Dr. Wilhelm Bender, in Worms a. Rh.

1. Die Moral als Grundlage der Religion.

Für die Bestimmung des Religionsbegriffs sind in der Neuzeit besonders zwei Denker maßgebend geworden: Schleiermacher und Kant. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl pflegt den Ausgangspunkt fast aller modernen Religionsphilosophie zu bilden, obwohl es ihm nie gelungen ist, auf die praktische Religion den Einfluß auszuüben, welcher den nüchternen Erklärungen des Königsberger Philosophen heute noch zugestanden werden muß. Wir haben freilich kein Recht von der praktischen Gewalt, welche einer Theorie eignet, auf ihren wissenschaftlichen Werth zu schließen. So viel läßt sich aber wohl behaupten, daß in ihr jedenfalls ein Moment erfaßt seyn muß, welches das religiöse Bewußtseyn trifft, dessen Analyse die erste Aufgabe aller Religionswissenschaft bildet.

Dieses Moment liegt nach unserem Dafürhalten in der Begründung der Religion auf die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns.

Mag man mit Schleiermacher die Ursprünglichkeit des Religiösen oder mit Kant die Unabhängigkeit der Moral vertheidigen, ohne Rücksichtnahme auf die enge Verbindung, in welcher geschichtlich beide in allen großen Epochen der geistigen Entwicklung erscheinen, wird man weder das Wesen der einen, noch der andern zutreffend erklären können. Bleibt es für den Ersteren der größte Vorwurf, daß sich von seiner Religion kein Weg in das sittliche Leben eröffnet, so wird man es Kant nicht verzeihen, daß er sie zu einer bloßen Vernunftsache gemacht hat. Beide großen Denker können sich auch in dieser Hinsicht corrigiren und ergänzen, wie denn in der That die neuesten Bearbeitungen des Religions- und Sittlichkeitsbegriffes — ich nenne nur Richard Rothe — sich diese Ergänzungsbedürftigkeit, bewußt

oder unbewußt, zu Nutz gemacht haben. Ein ähnliches Interesse hat den Verfasser veranlaßt von Schleiermacher auf Kant zurückzugreifen.*) Ueberzeugt, daß das abschließende Wort über den Religionsbegriff erst als das Resultat vergleichender Untersuchungen in der allgemeinen Religionsgeschichte ausgesprochen werden kann, scheint es uns doch eine nicht minder wichtige Aufgabe, die maßgebenden Conceptionen bedeutender Denker auf diesem Gebiete zu prüfen und in der Lösung der sie weit überragenden allgemeinen Aufgabe zu verwerthen.

Das anerkannt Ungenügende des Kantischen Religionsbegriffs kann uns nicht davon abhalten. Denn es ist eine durch die ganze Geschichte der Wissenschaft bestätigte Thatsache, daß sich dieselbe ebenso sehr durch den Widerspruch, wie durch die Uebereinstimmung vorwärts bewegt. Durch die klare Bezeichnung der geistigen Probleme ist Kant der Führer der modernen Philosophie geworden. Inwieweit seine Lösung des moralisch-religiösen Problems uns befriedigen könne, ist eine andere Frage. —

Die Religion ist Kant nichts Ursprüngliches, sondern durchaus etwas Abgeleitetes. Sie hat die Moral zur Voraussetzung; als ihre Folge und, wenn man so will, Vollendung stellt sie sich dar. In diesem Sinne erklärt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft (S. 166)**): „Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion in der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät."

Wir müssen uns also über die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns verständigen, wollen wir das unwandelbare Fundament, auf dem sich der Tempel der Religion aufbaut, erkennen.

---

*) Vgl. meine Abhandlung über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in den Jahrb. f. deutsche Theol. XVI, 1.

**) Ein für allemal sey hier bemerkt, daß ich nach der Ausgabe von Hartenstein citire.

Dürfen wir dem allgemeinen Urtheil glauben, so giebt es nur etwas von unbedingtem Werthe: der gute Wille. Der Mensch hat die wunderbare Fähigkeit, das Leben nicht nur nach seinem äußeren Erfolg, nach Zweckmäßigkeit, ursächlicher Verknüpfung, oder auch Schönheit und Genuß zu beurtheilen: er ist innerlich genöthigt, dasselbe nach seinem inneren Werthe, nach der Reinheit der Gesinnung, nach seinen tiefsten Beweggründen, nach dem Willen, der es trägt, zu beurtheilen. Das ist die Thatsache des moralischen Urtheils. Dieses Urtheil repräsentirt eine allgemeine Gesetzmäßigkeit. Wir sind genöthigt nach dem inneren Lebensgehalte zu fragen, und wir sind genöthigt dem guten Willen einen absoluten Werth zuzuerkennen. Hier trifft das moralische Urtheil mit der anderen Thatsache des sittlichen Bewußtseyns, der Verbindlichkeit, zusammen. Alles hat seinen Preis: Glück, Ehre, Macht, Gesundheit. Nur eines ist, wie Jeder anerkennen muß, in sich selbst gut und von unbedingtem Werth: der gute Wille. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut" (Grundleg. z. Metaphys. d. Sitten, S. 11). Soweit der großartige, unvergeßliche Ansatz der praktischen Philosophie Kant's.*)

Das Unbedingte, nach dem die theoretische Vernunft vergeblich gesucht hatte, findet nunmehr die praktische in dem unbedingt werthvollen guten Willen. Daher werden von ihm nun auch die beiden Attribute der Nothwendigkeit und Allgemeinheit gefordert. Es ist die allgemeine Gesetzmäßigkeit, welche den guten Willen charakterisirt; ein lediglich formales Princip des Handelns, wie Kant selbst erklärt, aber ein solches, welches jeder Handlung die gesetzmäßige Form a priori vorschreibt. Dasselbe läßt sich in der Formel aussprechen: „Ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden" (a. a. O. S. 20).

*) Vgl. zu der Genesis des moralischen Bewußtseyns die bedeutsamen Auslassungen Kant's in den Träumen eines Geistersehers 2c. 2c. S. 67.

Vorausgesetzt, daß Kant diese Allgemeinheit der Maxime aus der Nothwendigkeit des unbedingt werthvollen Impulses, des guten Willens, entstanden gedacht hat, — was sich jedoch nicht mit Sicherheit nachweisen läßt, — so kann seine Formel nicht schlimmer mißverstanden werden, als wenn man sie mit Rücksicht auf die sittliche Gemeinschaft aller Vernunftwesen aufgestellt findet, oder aus ihr folgert, daß jede moralische Handlung auf eine kritische Reflexion als Impuls von ihm zurückgeführt werde.*) Das unbedingt Werthvolle ist die Thatsache, auf der es fußt. Sobald dieses den Willen bestimmt, ergiebt sich ganz von selbst Allgemeingiltigkeit seiner Maximen. Es kann Niemand das Gute wollen, ohne es für Alle zu wollen. Das liegt in der Natur der Sache. Es ist also auch nicht der Nachweis der allgemeinen Maxime im Particularwillen, es ist das unbedingt Werthvolle selbst, aus dem sich alle Nothwendigkeit und Allgemeinheit erklärt, dessen Begriff Schwierigkeiten bietet.

In allen Menschen lebt das moralische Bewußtseyn, daß sie etwas sollen, und Keiner stellt sich unter dieses: du sollst, ohne zugleich alle Anderen darunter zu stellen. Dagegen ist der Inhalt dieses Formalprincips ein auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des sittlichen Bewußtseyns wesentlich verschiedener. Denn der moralische Impuls treibt den Einen zu Handlungen, welche dem Anderen positiv unsittlich erscheinen. Hier liegt ein dunkler Punkt im ethischen Problem.

Einen weiteren wichtigen Grundsatz folgert Kant aus seiner großen Lehre von dem unbedingt Werthvollen. So wie der gute Wille allein im Menschen angetroffen wird, so erhält der

*) Ich kann mich der Ansicht Dilthey's (Leb. Schleiermacher's S. 120 f.) nicht anschließen, daß Kant verlange: „entscheide dich dadurch für eine Handlungsweise, daß du durch einen Vorgang der Abstraktion die ihr zu Grunde liegende Regel als allgemeine Regel des Handelns denkest.“ Mir scheint es im Sinne Kant's, aus der unerklärlichen Thatsache des unbedingt Werthvollen und Seynsollenden die Allgemeingiltigkeit der Maximen zu folgern. Uebrigens erschwert hier wie anderwärts der bloß architektonische und durchaus nicht genetische Aufbau des Systems die Entscheidung.

Mensch durch ihn einen grenzenlosen, absoluten Werth, ist, wie dieser, Selbstzweck. Daher das Gesetz: „handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (a. a. O. S. 52).

So richtig wie dieses Gesetz ist die Begründung der eigenthümlichen Würde des Menschen durch dasselbe. Es ist der Gedanke, daß in jedem Menschen etwas absolut Werthvolles liege, daß jedem durch die moralische Anlage eine Aufgabe von ganz unmeßbarer Bedeutung aufgetragen werde, welcher den selbständigen, unantastbaren Werth jedes einzelnen Menschen bezeichnet. Die nähere Ausführung desselben ist uns Kant leider schuldig geblieben.

Mit der Forderung einer Gesetzmäßigkeit aller Handlungen, welche sich uns aus der Lehre von dem unbedingten Werthe des guten Willens ergab, ist aber die Reihe der sittlichen Momente im Bewußtseyn noch nicht abgeschlossen, so wenig wie in ihr das Geheimniß des unbedingt Werthvollen im Menschen aufgeklärt ist.

Wenn die Vernunft — das Vermögen das Unbedingte zu ergreifen — den Willen unausbleiblich bestimmte, so wären alle Handlungen nothwendig und nothwendig gut. Der Wille wäre dann das Vermögen, das zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von jedem ihr fremden Interesse, als praktisch nothwendig, d. h. als gut erkennt. Aber auf den Willen wirken auch die Motive der Sinnlichkeit. Das Vernunftgesetz, ausgestattet mit der erhabenen Autorität des unbedingt Seynsollenden, das sinnliche Begehrungsvermögen, begleitet von dem Reiz des unmittelbaren Genusses, beide afficiren den Willen, der durch selbständige Entscheidung für die Vernunft zu einem guten Willen sich selbst bestimmen soll. In diesem Gegensatz erhält das Vernunftgesetz die Form des kategorischen Imperativs, kommt der Wille zum Bewußtseyn seiner Freiheit, als Unabhängigkeit von den sinnlichen Reizen, in ihm enthüllt sich endlich das eigentliche Wesen des moralischen Processes als Autonomie, d. h.

einer im freien Willen selbst begründeten Gesetzgebung (a. a. O. S. 34. 59. 66; Krit. d. prakt. Vernunft S. 196). In diesen Ausführungen hat Kant drei richtige Gedanken getroffen, die ihren Werth behalten, wenn auch ihre wissenschaftliche Begründung uns heute durchaus mangelhaft erscheint: 1) unsere moralische Natur ertheilt uns Aufträge von unbedingtem Werth, die wir eben darum nur als allgemeingiltige Gesetze vollziehen können; 2) diese Aufträge hat unser Wille, im Gegensatz zu dem sinnlichen Egoismus, als seine Pflicht durchzuführen, wobei ihm das Bewußtseyn seiner Freiheit „dem Pflichtgebot alle Neigung zu unterwerfen" aufgeht; 3) nur in dem Maße hat diese Pflichterfüllung sittlichen Werth, als wir sie im Auftrag und im Einklang mit unserer eigensten Natur, in der sie begründet ist, vollziehen. Nehmen wir diese Gedanken zunächst in ihrer Allgemeinheit, so ist nicht zu zweifeln, daß sie den Grund unseres sittlichen Bewußtseyns aufdecken.

Ganz anders gestalten sich nun aber diese einfachen Grundlagen des sittlichen Bewußtseyns in der großen Architektonik des Systems.

Der Gedanke, daß unser sittliches Leben, ebenso wie das physische, einer Gesetzmäßigkeit unterworfen sey, die sich jedoch von der Naturnothwendigkeit dadurch wesentlich unterscheide, daß wir die Gesetze unserer sittlichen Natur, indem wir sie vollziehen, gewissermaßen selbst produciren, wird nämlich dahin weiter fixirt, daß sich in der unabhängig über allen anderen seelischen Vermögen thronenden Vernunft „als Faktum" ein moralisches Gesetz vorfinde, das uns a priori Princip und Form unseres Handelns diktire (Krit. der prakt. Vernunft. S. 132. 162). In diesem Faktum der reinen praktischen Vernunft will Kant den letzten Grund unseres sittlichen Bewußtseyns getroffen haben. Von hier aus erhalten nun auch die anderen Erscheinungen des sittlichen Lebens, Autonomie, Willensfreiheit, Pflicht eine Fassung, die sich einestheils aus einem überspannten Purismus erklären läßt, anderntheils unter dem Druck des Gegensatzes

von Vernunft und Sinnlichkeit, der das ganze System beherrscht, entstanden seyn muß.

Der Gedanke von einer allgemeinen, in allen Individuen wesentlich gleichen Vernunft ist angesichts der Resultate, welche die geschichtliche Untersuchung der geistigen Entwicklung des menschlichen Geschlechts, obwohl erst in ihren Anfängen, schon heute mit Sicherheit aussprechen darf, ganz unhaltbar. Damit fällt aber auch die andere Behauptung Kant's, daß dieser einen Vernunft eine allgemeingiltige gesetzgeberische Kraft einwohne. Es bedarf, um sich hiervon zu überzeugen, noch nicht einmal einer vergleichenden Kritik der Hauptepochen der sittlichen Entwicklung der Völker; man braucht nur in den eigenen Verkehrskreis hineinzusehen, um überall einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der sittlichen Beurtheilung gleicher Verhältnisse zu begegnen. Es sind höchstens die Elemente und die gröberen Verhältnisse des sittlichen Lebens, welche auf einer bestimmten Entwicklungsstufe übereinstimmend beurtheilt werden. Ebenso wenig ist Kant's Lehre von dem absoluten Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit von der neueren Ethik angenommen worden, zumal als man entdeckte, daß dieselbe wesentlich unter dem Einfluß der Kritik der reinen theoretischen Vernunft sich ausgebildet hat. Aus diesem Gegensatz hat Kant's Lehre vom freien Willen ihre Fassung genommen. Sie ist mit ihm hinfällig geworden.

Wir können uns jedoch hier die genauere Darstellung nicht ersparen, da Kant's Beurtheilung der Religion großentheils gerade an die Verbildung seiner moralischen Grundgedanken anknüpft.

Es sind insbesondere die Begriffe der Autonomie und der Willensfreiheit, welche auf seine Auffassung des Religiösen eingewirkt haben.

Die richtigen Ausgangspunkte springen überall in die Augen. Es giebt keine erzwungene Sittlichkeit. Auf sittlichen Werth kann nur das Anspruch erheben, was der Mensch selbst aus seiner eigensten Natur hervorbringt. Dieser Gedanke ist unzweifelhaft richtig. Er wird auch von denen anerkannt, wel-

che für ihr moralisches Ceremoniell gar keinen Anknüpfungspunkt in einer menschlichen Naturanlage aufzeigen können, aber doch verlangen, daß ihre Kasteiungen und Zuchtübungen mit dem Bewußtseyn der unbedingten Verbindlichkeit und aus Ueberzeugung gehandhabt werden sollen. Soweit also Kant's Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft nichts andres besagen will, als daß die gesammte sittliche Thätigkeit in der geistigen Natur des Menschen begründet seyn und aus ihr hervorgehen müsse, wird Jedermann mit ihr übereinstimmen. Allein diese Autonomie schließt keineswegs aus, daß sich diese geistige Natur selbst unter Impulsen entwickelt, die ihr nicht entsprungen sind. Durch sie wird nur gefordert, daß der Mensch nichts Folge leiste, was er sich zuvor nicht zum geistigen Eigenthum gemacht hat. In diesem Sinne stimmen wir Kant gerne zu, daß Autonomie „das oberste Princip aller Sittlichkeit" sey. Im absoluten Sinne müssen wir diesen Grundsatz abweisen, da die sittliche Natur erfahrungsmäßig unter einer unübersehbaren Reihe äußerer und innerer Impulse, die nicht ihr Product sind, gebildet wird. Daß in dieser Reihe auch dem göttlichen Geiste eine Stelle gelassen werden müsse, werden wir andernorts näher zu begründen versuchen. Hier sey nur einstweilen bemerkt, daß die Autonomie Kant's nicht geeignet ist, seinem Einfluß den Eingang in das Gewissen zu versperren.*)

Aus der Autonomie der praktischen Vernunft, welche den intelligiblen Charakter des Menschen begründet, folgert Kant die Freiheit des Willens, als Unabhängigkeit von den sinnlichen Antrieben. Er hat sich mit dieser Definition die Behandlung des Problems ungemein leicht gemacht. Denn in diesem Sinne wird Niemand anstehen, den schwierigen Begriff der Willensfreiheit gelten zu lassen. Sehen wir recht, so liegt die große Bedeutung der Kantischen Ausführungen an diesem Orte darin,

*) Zur Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft vergl. besond. Grundlegung S. 59. 66. 80. 93. Krit. d. prakt. Vernunft S. 132. 196. Tugendlehre 198. 199. — Ueber Willensfreiheit: Grundlegung S. 34. 59. Krit. d. prakt. Vernunft S. 128. 223.

daß sie die Selbständigkeit der geistigen Natur des Menschen, der nicht bloß „Sinnenwesen" ist, in das rechte Licht setzen sollen. Auch hier können wir nur beistimmen, wenn die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns vor allem Anderen zur Begründung der Ansicht verwerthet werden, daß der Mensch als Geist von der physischen Natur nicht nur quantitativ, sondern qualitativ verschieden sey. Aber die Schwierigkeit des Freiheitsbegriffs liegt auf einer ganz anderen Seite, als in den Beziehungen unserer geistigen zu unserer sinnlichen Natur. Sie liegt vielmehr in dem Verhältniß des Willens zum Vernunftgesetz, das demselben, im Gegensatz zu den überwindbaren Reizen der Sinnlichkeit, das unbedingt Seynsollende in der Form kategorischer Imperative aufnöthigt. Kant hat sich hier dadurch zu helfen gesucht, daß er den Willen gleichzeitig als die gesetzgebende und die ausführende Gewalt darstellt. Es bleibt aber ganz räthselhaft, wie der Wille jemals dazu kommen kann, anderen Gesetzen zu folgen, als denen, welche er sich selbst giebt, und wie in dem Willen ein immanentes Verhältniß angenommen werden könne, in dem er sich einem Gesetz erst noch unterwerfen soll, das er sich selbst giebt. Will der Wille, so braucht er sich selbst nicht zu befehlen; will er nicht, so läßt sich nicht einsehen, wie er sich ein Gesetz geben soll, wozu keine Causalität in ihm vorhanden ist.

Halten wir daran fest, daß der moralische Wille es ist, welcher in fortschreitender Entwickelung den moralischen Charakter produciren soll, so folgt aus der Freiheit einer einzelnen oder auch einer Reihe von einzelnen Handlungen, doch noch lange nicht die absolute Freiheit des ganzen sittlichen Processes, der ebenso durch die gegebene moralische Naturanlage, wie durch die gleichfalls gegebenen Verhältnisse bedingt ist. Wir haben nicht die Freiheit, die Grenzen der menschlichen Natur zu überschreiten, und es ist schlechterdings undenkbar, daß der Mensch sich außer der Gemeinschaft zum Charakter entwickle. Eine genaue Kenntniß der sittlichen Natur und der jeweilig auf sie wirkenden Impulse

würde uns ohne Zweifel in den Stand setzen, in jedem einzelnen Falle eine Handlung genau vorauszubestimmen.

Die Freiheit schließt weder als Autonomie, noch als Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit, noch als Fähigkeit eine Handlung „von selbst" anzufangen die erfahrungsmäßige Wahrheit aus, daß wir ebensosehr durch unsere Natur wie durch die Totalität der uns umgebenden physischen und geselligen Verhältnisse bedingt sind.

Von diesen Prämissen aus konnte Kant die Thatsache der moralischen Verbindlichkeit nicht verstehen. Hier, wo der Anknüpfungspunkt für das Religiöse gegeben war, hat er ihn gerade nicht gesucht. Die Erscheinungen des Pflichtgefühls, der Verantwortlichkeit, der Schuld spielen sich ihm einfach vor dem Forum der autonomen Vernunft ab. Es ist wieder die Doppelseitigkeit der menschlichen Natur, auf die sich seine Ausführungen stützen, wenn er die Pflicht als Abhängigkeit des sinnlichen vom intelligiblen Menschen erklärt und demgemäß die übrigen Momente des Pflichtgefühls auf die Harmonie oder Disharmonie der beiden Naturen zurückführt.

Hätte Kant nur einen tieferen Blick in die Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes gethan, so hätte ihm nicht entgehen können, daß derselbe seinen Glauben an Gott und einen realen Zusammenhang zwischen seinem und dem menschlichen Geiste durchweg und überall gerade auf die moralische Verbindlichkeit gründet, ebenso wie ihm diese Thatsache selbst nur durch die religiöse Abhängigkeit eine befriedigende Erklärung zu finden pflegt. Aber ganz abgesehen hiervon, ist es eine starke, dem natürlichen Bewußtseyn geradezu widersprechende Täuschung, diese Erscheinungen aus dem Verhältniß des empirischen zum intelligiblen Ich ableiten zu wollen. Weder die Absolutheit noch die Allgemeinheit des Pflichtgefühls wird auf diese Weise verständlich, während selbstredend die innere Nöthigung, in dem Pflichtgebot den Einfluß einer den einzelnen Menschen überragenden sittlichen Macht zu finden, mit Stillschweigen übergangen wird. Es ist hier nicht der Ort des Näheren zu zeigen, wie sich

gerade dieses Moment des sittlichen Bewußtseyns ebenso wenig wie aus einer allgemeinen Vernunft, aus der allgemeinen Sitte erklären lasse. Der Hinweis auf die bahnbrechenden Reformatoren des sittlichen Lebens, welche um ihres Gewissens willen der moralischen Sitte den Krieg erklärt haben und sich mit diesem auf ihr persönliches Gewissen genommenen revolutionären Akt am entschiedensten unter dem Impuls eines sie selbst überragenden Willens fühlen, reicht aus, um diese neuerdings vielfach beliebten Erklärungen der moralischen Verbindlichkeit in ein sehr zweifelhaftes Licht zu stellen.

Wir verzeichnen es nur hier, daß uns die Unfähigkeit des Kantischen Systems die sittliche Verbindlichkeit zu erklären, zusammenfällt mit seiner Unfähigkeit das religiöse Moment in ihr zu begreifen.

Kant kennt eine von aller Religion unabhängige Moral. In diesem Sinne erklärt er in der Vorrede zur Religion innerhalb ꝛc. ꝛc. 1. Aufl.: „die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten."

Einen direkten Uebergang von der Moral zur Religion giebt es demgemäß nicht. Es liegt Kant sehr ferne in dem moralischen Impuls eine Einwirkung Gottes zu erkennen. Das wäre Heteronomie. Die menschliche Vernunft producirt selbst das Gesetz, das der Wille auszuführen hat. Sie ist der letzte Grund, aus welchem alle Nothwendigkeit und Allgemeinheit der moralischen Willensbewegung abgeleitet werden soll. Fichte hat nur deutlicher ausgesprochen, was sich aus den Prämissen Kant's an diesem Orte ergiebt, wenn er in der moralischen Weltordnung das Absolute selbst erkennen wollte.*)

*) In einem gewissen Sinne kann allerdings von einer absoluten Autonomie geredet werden, indem nämlich der Mensch in der That die gefühlte Verbindlichkeit erst wollen muß, ehe sie im Leben zur Geltung kommen kann.

Es ist also nicht das Bedürfniß des moralischen Bewußtseyns sich über sich selbst aufzuklären, welches zur Religion führt, es ist das Glückseligkeitsbedürfniß, welches sich nach Kant nur unter der Voraussetzung der Religion mit dem moralischen Trieb verbinden lassen soll.

Kant behauptet nämlich, daß dem Pflichtgebot das ebenfalls „apriorische" Glückseligkeitsbedürfniß gleichberechtigt zur Seite stehe. Als Vernunftwesen hat der Mensch nur und allein dem Pflichtgebot zu folgen, als Sinnenwesen kann der Mensch den Trieb, in der Sinnenwelt glücklich zu werden, nicht aufgeben. Da er nun aber doch einmal als geistig-sinnliches Wesen beiden Aufforderungen seiner Natur gleichzeitig nachkommen muß, so ergiebt sich für ihn die Doppelforderung der Glückseligkeit unter der Bedingung der Moralität und der Tugendhaftigkeit mit einem entsprechenden Glückseligkeitsantheil (Grundlegung S. 37; Krit. d. prakt. V. S. 139 ff.).

Sehr trocken führt Kant in der Vorrede zur Religion innerhalb ꝛc. aus: der Mensch müsse übrigens doch auch wissen, „was bei seinem Rechthandeln eigentlich herauskomme." So mache er sich die Idee eines „höchsten Gutes", in dem unter der „formalen Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen", d. h. der Pflicht, zugleich alle damit zusammenstimmenden Zwecke, die wir haben, „d. i. die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit", vereinigt gedacht werden.

Diese unangemessene Coordination der Glückseligkeit und der Sittlichkeit hat Kant aus der griechischen Philosophie überkommen. Sie bestimmt nicht nur seine Lehre vom höchsten Gut, oder dem „Endzweck", sondern bahnt ihm auch den Weg in die Religion.

Ebenso wenig wie er in der Kritik der theoretischen Vernunft die Anwendbarkeit der Denkformen auf die Seynsfor[m]en

---

Der Wille tritt sobald er sich zum Handeln entschließt, mögen vorher [...] so starke Impulse auf ihn gewirkt haben, jederzeit als freie Produktivität [...] uf.

genauer untersucht hat — eine Aufgabe, welche Schleiermacher's Scharfblick als das eigentliche Problem der Erkenntnißlehre erkannte, — giebt er sich Mühe nach der Durchführbarkeit der Sittenformen in der Erscheinungswelt zu fragen. Beide sind ihm toto genere verschieden. Sein dogmatischer Dualismus läßt die Frage nach ihrer etwaigen genuinen Zusammenstimmung gar nicht zu Worte kommen. So kommt es, daß die Lehre vom höchsten Gut sich ausschließlich mit einem ziemlich trivialen Compromiß zwischen Glück und Tugend beschäftigt.

Von der strikten Befolgung des moralischen Gesetzes kann sich Kant keine der Tugend entsprechende Glückseligkeit erwarten, „da ihr Erwerb an der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen liege." Deshalb ist durch bloße Moralität das höchste Gut, das eben in einer der Tugend angemessenen Portion Glückseligkeit liegen soll, unerreichbar. Ohne uns irgend Aussicht auf die Erreichbarkeit unseres Zweckes zu eröffnen, versetzt uns das moralische Gesetz „der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde und bestimmt unsern Willen die Form der Sinnenwelt als einem Ganzen vernünftiger Wesen zu ertheilen" (Krit. d. pr. V. S. 147. 148).*) „In dem höchsten für uns praktisch, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden Gute, werden Tugend und Glückseligkeit als noth-

---

*) Von Stufe zu Stufe sinkt hier Kant von der ursprünglichen Höhe seines moralischen Standpunktes herab. Die unter der Bedingung der Moralität zu erstrebende Glückseligkeit, das höchste Gut, ist jetzt nicht mehr bloß Object, sondern Bestimmungsgrund des Willens. „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch und zwar a priori ein Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht; und dieses ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt" (Krit. d. Urtheilskraft S. 324). Das Ziel des moralischen Processes ist am Ende weder die Charakterbildung des Einzelnen, noch die sittliche Vollendung der Gemeinschaft, sondern die undefinirbare Glückseligkeit unter der moralischen Bedingung, daß Keiner im Streben nach ihr den Andern verkürze.

wendig verbunden gedacht, so daß das eine durch eine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre" (Krit. d. Urtheilskraft S. 228). Hier also, wo es sich um die Verwirklichung der moralischen Idee in der Welt handelt, gebietet der kategorische Imperativ nicht mehr ohne alle Rücksicht auf den Erfolg; er gebietet das höchste Gut, das die Glückseligkeit als einen besondern Grad in sich einschließt, zu verwirklichen; er gebietet das, ohne die Macht in sich zu tragen, in der wirklichen Welt, was sich so oft flieht, Tugend und Glückseligkeit, zu vereinigen. Wenn zur Moralität auch die intelligible Gesinnung zureicht, so reicht sie selbst doch nicht zum Glück zu, das in einer ganz anderen Welt gesucht werden muß. So sieht sich Kant am Ende genöthigt, „das Reich der Sitten und das Reich der Natur" vereinigt zu „denken", ohne auch nur einen Versuch zu machen, auf Grund unserer einheitlichen, geistleiblichen Natur und im Hinblick auf die fortschreitende Verwirklichung der sittlichen Ideen in der Welt diese verbotene und doch begehrte Vereinbarkeit des Näheren zu verdeutlichen und zu begründen (a. a. O. S. 147. 148).

Hier zwingt ihm angeblich die Moral selbst das Postulat der Religion, die Gottesidee, als der letzten Bürgschaft für die Vereinbarkeit zweier uns stets getrennt erscheinenden Welten auf.*) „Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zu der Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Wille dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen seyn kann und seyn soll" (Religion innerhalb rc. Vorrede z. 1. Aufl.). Schon in der Kritik d. prakt. Vernunft (S. 220) findet sich eine ähnliche Bemerkung.

---

*) Auch hierin ist Kant der Lehrer Schleiermacher's. Denn wenn dieser auch an die Verwirklichung der Vernunft in der Natur glaubt, so ist es doch genau dasselbe Streben nach einer absoluten Begründung der Einheit von Idealem und Realem, welches ihn zu dem Postulate Gottes, als des absolut einen Seyns führt. — Uebrigens ist diese Tendenz überhaupt maßgebend für die Behandlung der Gottesidee in der Philosophie geworden.

Kant meint dort, daß wir im moralischen Gesetz jedenfalls einen „intellektuellen Bestimmungsgrund unserer Causalität in der Sinnenwelt haben", und schließt daraus auf die Möglichkeit, „daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe."

Derselbe Gedanke begegnet uns a. a. O. S. 252 in ganz unzweideutiger Ausführung. Es heißt dort: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttliche Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher für sich zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), **zugleich auch allgewaltigen** Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können."

Es ist sehr auffallend, daß die Rücksicht auf die antike Behandlung der Ethik, welche sich der Hauptsache nach um die beiden Begriffe Tugend und Glückseligkeit dreht, bei Kant so sehr in den Vordergrund tritt, daß er einen viel wichtigeren Anknüpfungspunkt für den religiösen Glauben, wie er in der Frage nach dem letzten Grunde der Uebereinstimmung der Sitten- und Naturformen gegeben war, ganz bei Seite läßt. Der wissenschaftlich kaum zu rechtfertigende subjective Wunsch nach einem Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit, mit dem Kant seine puristische Moral im Abschließen des Systems, man möchte sagen, verunreinigt, bietet ihm einzig und allein die

Hand, an der er sich durch einen etwas gewaltsamen Sprung von dem moralischen Sprungbrett in die Höhen der Religion versetzt.

Ganz gegen seine Ausgangspunkte wird ihm nun die Moral zu der Lehre „wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen." Aber „nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu seyn" (a. a. O. S. 252). Demnach erkennen wir unsre Pflicht nicht deshalb als Gottes Gebot, weil sie mit dem Merkmal des absolut Werthvollen und demzufolge auch des absolut Nothwendigen und Allgemeinen von Hause aus ausgestattet ist, sondern lediglich um deswillen, weil wir genöthigt sind, uns für ihre Verwirklichung und den mit ihr nothwendig verbunden zu denkenden Genuß nach einem letzten Grunde der Uebereinstimmung, wie von Geist und Natur, so von Tugend und Glück umzusehen.

Ausdrücklich verwirft Kant den Weg, welchen das religiöse Bewußtseyn unwillkürlich einzuschlagen pflegt, wenn es die moralische Verbindlichkeit unmittelbar als Abhängigkeit von Gott fühlt (z. B. a. a. O. S. 247). Dadurch würde sein Postulat einer autonomen Vernunft gefährdet. Von diesem Gesichtspunkte aus muß die Rechtfertigung, welche Kant dem christlichen Moralprincip zu theil werden läßt, verstanden werden, wenn er dasselbe vor dem Vorwurf schützen zu müssen meint, daß es theologisch sey, d. h. die Erkenntniß des göttlichen Willens zum Grunde der moralischen Gesetze mache. In diesem Falle wäre immer zu fürchten, daß die Rücksicht auf einen „fremden Willen" und die Aussicht auf Belohnung sich in die Triebfedern des Handelns einmischten. Das Christenthum, interpretirt Kant, stelle den Menschen auch erst da in ein Verhältniß zu Gott, wo die Erlangung des höchsten Gutes, d. h. die der unabhängigen Tugend angemessene Glückseligkeit, erhofft werde (a. a. O. S. 251).

Wir suchen hier nicht weiter darzuthun, wie weit das

Christenthum davon entfernt sey, Gott zu einem bloßen Zahlmeister der Tugend zu machen, wie es in seiner ursprünglichen Gestalt über nichts gewisser ist als darüber, daß es im moralischen Impuls den Willen Gottes und in diesem keinen „fremden" Willen ergriffen habe; wir können aber nicht umhin auf die Naivetät der kantischen Ausführungen aufmerksam zu machen, nach denen es scheinen möchte, als ob die bloße logische Voranstellung des Vernunftgebots vor das Gottesgebot im Stande sey, die Reinheit der Moral zu retten! Als ob die nachträgliche Erkenntniß der Pflicht als Gottes Gebot, der Glückseligkeit zu Liebe, die Moral nicht viel gründlicher verunreinigte, als die apriorische Gewißheit, daß wir im moralischen Impuls ein Zeit und Erde und Menschheit überragendes, absolut werthvolles Gottesgebot in uns tragen!

Der Compromiß zwischen dem apriorischen Pflichtgebot und dem apriorischen Glückseligkeitsbedürfniß, der in der Idee vom höchsten Gut seinen Abschluß findet, erscheint schon in dem System selbst als ein lediglich gemachter. Das geht deutlich genug aus den sich durchkreuzenden Versicherungen Kant's hervor, daß man der Pflicht ohne Rücksicht auf Genuß folgen müsse, daß es aber keine Pflichterfüllung gebe, ohne Aussicht auf entsprechende Glückseligkeit.

Betonen müssen wir, daß es, consequent gedacht, nicht die Moral selbst ist, die nach Kant zur Religion führt, sondern das mit der Moral zusammengequälte Glückseligkeitsbedürfniß. Es ist nicht „ebenso" nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Giltigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen. Wer sich vom ersteren nicht überzeugen kann, ist deshalb durchaus nicht „von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren" losgesprochen. „Nein! nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des letzteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müßte alsdann aufgegeben werden." (Krit. d. Urtheilskr. S. 335—338).

Es ist also die Reflexion, welche in der Weltordnung eine Garantie für die endliche Uebereinstimmung von Glück und Tugend sucht, welche zur Religion führt. Erst wenn diese zu der Ueberzeugung gelangt ist, daß hierfür nur der Wille eines Gottes, der die Welt mit Rücksicht auf das moralische Gesetz geschaffen habe, zureicht, lernt der Mensch die Gebote des autonomen Vernunftgesetzes „zugleich" als Gebote Gottes verstehen.*)

Wir haben uns zunächst über die im Voranstehenden gegebenen Prämissen von Kant's Religionsbegriff zu verständigen.

Es ist fast komisch zu sehen, wie der Kampf des Systems gegen alle die Sittlichkeit trübenden Motive der Neigung und des Genusses, den es anfangs mit rigoristischer Strenge aufnimmt, am Ende mit den denkbar stärksten Concessionen an das sinnliche Glückseligkeitsbedürfniß abschließt. Denn nicht anders kann die Lehre vom höchsten Gut oder dem Endzweck der sittlichen Thätigkeit beurtheilt werden. Unsere besondere Aufgabe überhebt uns der Pflicht diese eigenthümliche Erscheinung des Näheren zu beleuchten. Der Fortschritt der Wissenschaft hat das äußerliche Gefächerwesen, in dem das System die verschiedenen Vermögen und Verhältnisse des Geistes mit bureaukratischer Technik registrirt, längst hinter sich gelassen. So auch die äußerliche Coordination von Tugend und Glückseligkeit in der Ethik. Wir sind ebenso von der Möglichkeit, die sittlichen Gesetze in der Welt zu verwirklichen, überzeugt, wie von dem Anderen, daß in der treuen Pflichterfüllung selbst das höchste Glück liege. In diesem Sinne hat das Leben die Wissenschaft corrigirt. Wir meinen zu beider Gewinn.

Die Zulässigkeit des Glückseligkeitsbegriffs in der Ethik wird heutzutage fast allgemein bestritten. Jedenfalls durfte Kant von seinen moralischen Voraussetzungen aus demselben einen so entscheidenden Einfluß auf die Ausgestaltung der Lehre vom höchsten Gut nicht einräumen, wie er es schließlich, vielleicht in

*) Vergl. noch Krit. d. Urtheilskraft S. 371—373.

dem guten Glauben, damit einen alten Streit geschlichtet zu haben, gethan hat. Es giebt keine Pflicht glücklich zu seyn, sondern es giebt nur die eine Pflicht gut zu werden. Wie sehr man auch das Glückseligkeitsbedürfniß, ein vieldeutiges Ding, in seinem vollen Recht schützen zu müssen meine, man sollte es in der sinnlichen Auffassung Kant's nicht einer Aufgabe coordiniren, welche ihrem Wesen und Endziel nach, laut den Erklärungen desselben Philosophen, dasselbe weit überragt. Die Moral zum mindesten hat es nur mit der Glückseligkeit zu thun, die ihre Folge ist: mit dem befriedigten Gewissen, dem unser Rechthandeln begleitenden Lustgefühl, das ebenso ausschließlich aus dem Werthe des moralischen Lebens entspringt, wie es sich auf ihn richtet. Es scheint ganz überflüssig für einen moralischen Menschen sich noch nach einem anderen Glücke umzusehen, als nach dem, was er in seinem Leben findet, selbst für den Fall, daß es ihm nicht gelingen sollte, seinen Ideen den rechten Erfolg in der Welt zu verschaffen. Die moralische Weltordnung bringt es mit sich, daß im puren Sinnenglück Keiner glücklich wird und daß der moralische Charakter in der Lösung seiner geistigen Aufgabe ein unmittelbares Glück genießt, das ihn auf die sinnlichen Naturen mit neidlosem Mitleid herabsehen läßt. Dafür sind alle moralische Heroen, dafür ist die alltägliche Lebenserfahrung jedes moralischen Menschen Zeuge. Um trotz den Reizen des Sinnenglücks tugendhaft zu seyn, dazu bedürfen wir vielleicht eines Gottes, aber um trotz der Tugend glücklich zu werden in der Welt, ist das nicht nöthig.

Es gehört zu den unangenehmsten Entdeckungen in der kantischen Philosophie, daß ihm der Gottesglaube, in dem er das religiöse Problem gelöst meint, nichts ist, als das reflexionelle Resultat eines ziemlich hausbackenen Compromisses zwischen einer jedes Glückes entblößten Tugend und einer aller Tugend von Hause aus abgeneigten Glückseligkeit.

Ein anderer Weg zu Gott stand Kant, wie schon bemerkt, hier offen. Gerade sein totaler Dualismus forderte eine gründliche Erörterung der Frage, ob und inwieweit denn die Welt

der Sittenformen sich in der Welt der Naturformen verwirklichen lasse. Aus der Voraussetzung der gänzlichen Verschiedenheit der geistigen und der physischen Welt, die Kant der Wahrheit zur Ehre aufrecht erhält, erwuchs gerade ihm die Aufgabe, sich nach den Voraussetzungen der Verwirklichung der moralischen Aufgabe in der Welt genauer zu erkundigen. Denn der Glaube an die Durchführbarkeit der moralischen Aufgabe ist die erste Voraussetzung jedes Versuchs ihrer Lösung. Hier hat Schleiermacher eingesetzt und von seiner eigenthümlichen philosophischen Stimmung aus im Glauben an eine genuine Einheit von Vernunft und Natur dem Wesen nach Beruhigung gefunden. Kant hat ohne jede gründliche Untersuchung der Frage den Glauben an einen einheitlichen Weltplan und einen intelligiblen Schöpfer postulirt, und zwar bloß um seinen äußerlichen Compromiß zwischen Glück und Tugend zu decken. Sein Fehler besteht hier darin, daß er der Lösung eines Weltproblems die Befriedigung eines subjektiven Bedürfnisses vorgezogen hat.

Gehen wir auf die Ausführungen Kant's näher ein, so läßt sich unschwer nachweisen, daß sie nicht leisten, was ihnen aufgetragen ist.

Zunächst wird wohl Niemand im Ernste daran glauben, daß Kant mit ihnen eine genetische Erklärung des religiösen Bewußtseyns gegeben habe. Man müßte denn jenen trivialen Beweis für das Daseyn Gottes für Religion gelten lassen: es muß einen Gott geben, denn sonst giebt mir in aller Welt Niemand etwas für meine Tugend. Ebenso verkehrt ist es, wenn Kant erklärt, ohne die in der angegebenen Weise bezeichnete Religion gäbe es keine Aussicht auf Glückseligkeit. Jeder, der in der Pflichterfüllung sein Glück gefunden hat, widerlegt diesen Beweis für die Richtigkeit des Gottesglaubens. Wir bezweifeln überhaupt, daß Jemand auf dem angegebenen Wege zur Religion komme. Ich soll tugendhaft seyn, und ich verlange ein meiner Tugend entsprechendes Stück Glückseligkeit; um das zu erlangen, glaube ich an Gott, der die Weltentwicklung so

eingerichtet haben muß, daß beide Bedürfnisse gleichmäßig befriedigt werden können. Ein sonderbares Glaubensbekenntniß!

So aufgefaßt wird die Religion zu nichts anderem als einer theoretischen Einsicht, die ihren Ursprung, den Glückseligkeitsegoismus, schlecht verbirgt, und für ihren Gottesglauben in dem willkürlichen Compromiß zwischen Moralität und Glückseligkeit ein Fundament besitzt, das nicht auf einem Felsen gebaut ist.*)

Wir haben bereits darauf hingedeutet, wie Kant seine Religion nicht eigentlich auf die Moral als solche, sondern auf die angebliche Nothwendigkeit einer angemessenen Coordination von Moral und Glück, die wiederum angeblich nur in der Weltordnung eines ebenso moralischen wie mächtigen Gottes begründet seyn kann, basirt. Uebrigens hat der aus dem Streben nach dem „Endzweck" erwachsende Gottesglaube den Unsterblichkeitsglauben nicht minder, wie den an eine immaterielle Seele zur Voraussetzung. Denn dieser Glaube geht von der Ueberzeugung aus, daß in der irdischen Weltordnung kein angemessenes Verhältniß zwischen Glück und Tugend bestehe. Er erwartet die Herstellung desselben erst in der zukünftigen Welt. Hieraus erklärt es sich, wie Kant die Unsterblichkeit als integrirenden Bestandtheil der Religion behandeln mußte. Hieraus wird aber auch ganz deutlich, wie es thatsächlich nichts anderes ist als der subjective Wunsch nach einem einstmaligen völligen Ausgleich zwischen Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit, der den Gottesglauben erzeugt.

Es muß deshalb als eine Inconsequenz beurtheilt werden, wenn Kant von diesem Bedürfniß aus seine Moral modificirt und sie nun als „die Lehre, wie man der Glückseligkeit würdig

*) Es erklärt sich von hier aus leicht, wie die gesammte an Kant angeschlossene Religionsphilosophie in Erörterungen über Daseyn, Wesen und Erkennbarkeit Gottes verlaufen mußte. Schleiermacher hat das große Verdienst, seine Religionswissenschaft mit einer Analyse des religiösen Bewußtseyns eingeleitet zu haben. Es wird die Aufgabe der Zukunft seyn, diese Analyse aus dem geschichtlichen Studium der Religionen zu vervollständigen, und dann erst die Resultate für die Systematik zu ziehen.

werden könne", darstellt und sogar das autonome Vernunftgesetz jetzt „gänzlich" als Gottesgesetz ansieht. Denn in seiner Kritik des moralischen Bewußtseyns liegt ursprünglich weder zu dem einen noch zu dem anderen eine Veranlassung.

Also nicht die Natur des Moralgesetzes veranlaßt Kant, dasselbe als Gesetz eines dem Menschen und der Menschheit absolut überlegenen Gottes aufzufassen, sondern der durch die Pflichterfüllung beabsichtigte Erfolg, der nur in der Weltordnung Gottes eine ausreichende Garantie finden soll, veranlaßt ihn Gott als Urheber der Gebote zu denken, durch deren Erfüllung der Mensch sich einen nur in Gottes Hand liegenden Glückseligkeitsantheil verdienen zu können meint.

In ersterer Hinsicht bemerkt Kant ausdrücklich, daß das Daseyn Gottes nicht „als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt" postulirt werden dürfe, weil hieraus Heteronomie entstünde (Krit. d. prakt. V. S. 248 ff.). In letzter Hinsicht macht er einen gewaltsamen Versuch, das höchste Gut als Endzweck des Moralgesetzes selbst aufzufassen (z. B. Krit. d. Urtheilskraft S. 335).*) Es ist ein sehr umständlicher Weg, den die Vernunft von dem Moralgesetz aus über das Glückseligkeitsbedürfniß und die Idee des höchsten Gutes zu Gott und zur nachträglichen Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote, d. h. zur Religion machen muß. Kant gesteht gelegentlich (Streit der Fakultäten S. 277) selbst zu, daß die Idee des höchsten Gutes zuerst auf den Gedanken eines Schöpfers der Welt führe, der dann zugleich als Urheber des moralischen Gesetzes angesehen werden müsse. Hingegen nimmt er in der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft (S. 267. 268. 316) einen neuen Ansatz aus der Idee eines ethischen Gemeinwesens, welche gleichfalls unvollziehbar sey, außer unter der Voraussetzung eines Gottes, der die Mensch-

*) Vgl. zu beiden noch: Rechtslehre S. 19 u. 27. Tugendlehre S. 2[illegible]. Streit der Fakultäten S. 211 — Religion innerhalb 2c. 2c. S. 267—[illegible]0 Krit. d. Urtheilskraft S. 324 ff. Krit. d. prakt. V. S. 139 fl. 233 ff.

heit mit Rücksicht auf ihre moralische Bestimmung zur Gemeinschaft beanlagt habe.

Jedesmal aber ist es eine umständliche kritische Reflexion, welche zum Glauben an Gott als dem theoretischen Theile der Religion führt. Kant findet hierin um so weniger etwas zu Beanstandendes, als ihm ja die aprioriſche Vernunft die unmittelbare Gegebenheit des gesammten geistigen Lebens ausmacht. Von hier aus versteht es sich, daß er ausdrücklich fordert, daß Religion auf bloße Vernunft zu gründen sey und sie selbst für eine reine Vernunftsache erklärt (Religion innerh. ꝛc. ꝛc. S. 273. 285. 288; Streit d. Fak. S. 240. 269).

Die praktische Consequenz dieser Auffassung der Religion ist die Identifikation von Moral und Religion, „die Religion des guten Lebenswandels" (Religion ꝛc. ꝛc. S. 215. 220 ff.; Streit. d. Fak. S. 233).*) Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie das religiöse Bewußtseyn den Umweg von der Moral über die Glückseligkeit zu Gott gewöhnlich nicht kennt, sondern von einem direkten Uebergang von den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns zur Religion weiß. Daß auch Kant dieser Weg nicht unbekannt geblieben ist, geht aus sehr vielen Erklärungen hervor, die uns den Uebergang zur Kritik des Versuchs, die Religion aus der Moral abzuleiten, erleichtern mögen.

Vom moralischen Gesetz, das der Mensch, indem er es vollzieht, selbst produciren muß, wenn seine Sittlichkeit einen Werth haben soll, greift er zurück auf die moralische Anlage, die wir, ohne sie selbst produciren zu können, in uns, den Geschöpfen, mit allen andern Anlagen, als gegeben vorfinden.

In diesem Sinne sagt Kant schön und wahr: „— Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Bewunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüng-

*) Gegen beide Auffassungen vergl. Schleiermacher's berühmte Kritik, z. B. Reden über d. Rel. S. 56 ff. Glaubenslehre I. S. 6—14.

liche moralische Anlage in uns überhaupt. Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts, und uns selbst des Daseyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsre Vernunft mächtig gebietet, ohne uns dabei weder etwas zu verheißen noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welche allererst aus diesem Gesetze hervorgeht, versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit dieser, eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag" (Religion innerh. 2c. 2c. S. 212. 218).*)

Ebenso schlägt der Gedanke einer unmittelbaren Erkenntniß des Pflichtgebots als der überwältigenden Beurkundung eines höheren Willens, der die Einigung mit dem unserigen sucht, in der schönen Paraphrase Krit. d. Urtheilskraft S. 329 durch. Es heißt dort: „Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heiteren Genusse seines Daseyns befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniß, irgend Jemand dafür dankbar zu seyn. Oder er

*) Vgl. hierzu noch a. a. O. S. 223. 248. Der Wille Gottes im m[illegible]a-lischen Gesetz „ursprünglich in unser Herz geschrieben" S. 275. Die [illegible]n-sicht in die moralische Verbindlichkeit kann schon für sich allein zum G[illegible]u-ben an Gott führen S. 366. Vgl. dagegen a. a. O. S. 368. Der Tug[illegible]d-begriff ist aus der Seele des Menschen genommen, der Religionsbegriff [illegible]ß erst „durch Schlüsse herausvernünftelt werden." Krit. d. Urtheilskraft S. [illegible]1.

sehe sich ein andermal in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfniß, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache führen bei ihm, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte. Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existirt, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sey."

Am deutlichsten tritt Kant's Unterscheidung der moralischen Anlage von moralischen Gesetz in der Tugendlehre (S. 225 ff.) hervor, wo er die subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff aufsucht und dieselben im moralischen Gefühl, dem Gewissen, der Nächstenliebe und Selbstachtung findet. Sie sind ihm allesammt natürliche Gemüthsanlagen, durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden, „Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann."

Die überspannte Lehre von dem apriorischen Vernunftgesetz verhindert Kant, den Zusammenhang zwischen der moralischen Anlage und dem System der Pflichtbegriffe des Näheren zu untersuchen. Es ist ihm nicht gelungen, die beiden ganz richtigen Gedanken, daß es Sittlichkeit nur als freie Produktivität des Menschen gebe, und daß sich doch auch diese durch eine gegebene Naturanlage bedingt erweise, zu versöhnen.

Genug, Kant knüpft wiederholt an diese moralische Anlage an, um die Religion mit der Moral in einen lebendigeren Zusammenhang zu bringen, als es dem consequenten Zug seiner abstrakten Systematik passend seyn mochte. In diesem Sinne ist die Erklärung des Gewissens „als des Bewußtseyns eines inne-

ren Gerichtshofs" zu verstehen, wenn Kant auch die Nothwendigkeit, in demselben den Einfluß eines für sich seyenden moralischen Wesens zu erkennen, nicht überzeugend dargethan hat. (Vgl. Tugendl. S. 271 – 274.)*)

Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß es die Vernunft ist, welcher zwischen Gott und dem Menschen die Vermittlerrolle zugeschrieben bleibt. In ihr muß jeder Impuls, der dem Menschen von außen oder von innen aufsteigt, gesichtet, beurtheilt und zu einem eigenen Motiv umgeschmolzen werden. Sofern unser moralische Beanlagung mit unserer gesammten Existenz unter den Begriff der Schöpfung fällt, sind wir von Hause aus von Gott abhängig und durch ihn prädisponirt, nicht aber sofern es eine göttliche Einwirkung gäbe, welche dieses ursprünglich in unserer geschaffenen Natur gegebene Medium umgehen und den Menschen direkt treffen könnte. Es besteht demnach nur eine scheinbare Antinomie zwischen Gottesgebot und Vernunftgebot. Denn sofern unsere ganze moralische Natur geschaffen ist, ertheilt sie uns in ihren Aufträgen die Befehle ihres Schöpfers, der sich gerade in ihnen zugleich als moralischer Gesetzgeber enthüllt. In diesem Sinne kann man die Vernunftreligion als eine fortwährend an den Menschen ergehende göttliche Offenbarung auffassen (vgl. bes. Religion 2c. 2c. S. 277. 293. 296). Bei alledem bleibt es wahr, daß „die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls" zu der Idee eines „moralischen Gesetzgebers" allererst hinüberführt, aber dann allerdings im moralischen Bewußtseyn selbst erst die feste Begründung findet, die ihr von der theoretischen Vernunft und von Seiten der physischen Weltbetrachtung versagt blieb (vgl. z. B. Streit d. Fakult. S. 279).

*) Dagegen verwahrt sich Kant wiederholt, von einem übernatürlichen und unmittelbaren Einfluß der Gottheit reden zu wollen, was in sich selbst ein Widerspruch sey. Es ist die Vernunft, welche ebensowohl die Idee Gottes hervorbringt, wie die Erkenntniß der Pflicht als Gottesgebots vermittelt. Vgl. Streit der Fakultäten S. 258. 246 u. 247. Ueber das Gebet, Religion innerhalb 2c. S. 386 ff.

Bringen wir unser Urtheil über den Versuch Kant's, die Religion aus der Moral abzuleiten, zum Abschluß, so bleibt uns noch Folgendes zu bemerken.

So grundfalsch es ist, daß erst das mit dem Pflichtgefühl verbundene Glückseligkeitsbedürfniß auf rein reflexionellem Wege zum Glauben an Gott führe, so wahr ist es, daß der letztere sich aus nichts mehr nährt als aus den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns. Allenthalben wird die moralische Verbindlichkeit im religiösen Bewußtseyn als Abhängigkeit von einer über uns stehenden sittlichen Macht aufgefaßt. Es ist gerade das Gewissen, welches dem Menschen eine moralische Abhängigkeit notificirt, die er unwillkürlich als Wirkung einer über ihm stehenden, unbedingt verbindenden sittlichen Gewalt fühlen muß. Schwerlich aber läßt sich nachweisen, daß sich das Bewußtseyn einer absoluten Verbindlichkeit, wie sie das Herz der Moral bildet, früher im Menschen entwickele, als das Gefühl seiner totalen Abhängigkeit von einer sein gesammtes Leben überragenden und ordnenden Macht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß beides sich immer gleichzeitig entwickelt, wenn uns auch immerhin die religiöse Abhängigkeit erst in der moralischen Verbindlichkeit zum vollen Bewußtseyn kommen mag. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das Eine wie das Andere Sache der individuellen Entwicklung ist und deshalb nicht überall getrennt oder verbunden angetroffen wird. So kennt der Buddhismus eine Religion ohne Abhängigkeit von einem Gott und eine Moral ohne kategorischen Imperativ. Beides gründet sich für ihn in einer großentheils auch durch klimatische Verhältnisse bedingten eigenthümlichen Lebensstimmung. Es ist ferner eine unleugbare Thatsache, daß sich die moralische Anlage ohne Religion, ja im Gegensatz zu ihr entwickeln kann, ebenso wie es eine ästhetische Gefühlsreligion giebt, die nicht einmal die Kraft hat, einen Pflichtgedanken zu produciren.

Unmöglich können wir hier die Frage nach dem ursprünglichen Verhältniß der moralischen zur religiösen Anlage eingehender behandeln Auch sie sucht ihre Lösung vor allem in verglei-

chenden Untersuchungen der geschichtlichen Entwicklung des geistigen Bewußtseyns. Zu der Behandlung des Problems, wie Kant es gefaßt hat, sey nur im Anschluß an die zuletzt citirten Stellen aus seinen Werken noch bemerkt, daß er selbst die Hand zu einer Correktur seiner systematischen Darstellung bietet, indem er schließlich das Religiöse doch nicht auf dem Wege der moralischen Reflexion entstanden denkt, sondern dasselbe auf eine ursprüngliche Anlage, ja die ursprünglichste Thatsache unseres gesammten geistigen Bewußtseyns, nämlich die geschöpfliche Abhängigkeit, zurückführt.

Damit ist allerdings indirekt die Priorität des Religiösen zugestanden. Denn jeder Mensch fühlt früher seine totale Abhängigkeit, als er sich der Reihe seiner Pflichten und des Endzwecks ihrer Befolgung bewußt wird. Beweis dafür sind die erkennbaren Anfänge der religiösen Entwicklung der Menschheit und nicht weniger die eigene Erfahrung. Schon die ersten Regungen des moralischen Urtheils und mehr noch das erste Erwachen des moralischen Antriebs ist mit dem Gefühl verbunden, daß uns durch unsre, von uns nicht gemachte, sondern vorgefundene Natur Aufträge von einer unserem freien Willen überlegenen absoluten Verbindlichkeit ertheilt werden. Hier ist der Punkt, wo das moralische Bewußtseyn das religiöse zu seiner Begründung unwillkürlich aufsucht, und wo das religiöse im moralischen Proceß zur Klarheit über sich selbst kommt.

Es ist aber ein ganz richtiger Griff, wenn Kant dazu auffordert, auf Grund der moralischen Entwicklung, die wenigstens der Form nach Jedem zugemuthet werden muß, der religiösen Abhängigkeit vollständig gewiß zu werden. In der Weise, wie er das versucht hat, werden wir es ihm freilich nicht nachthun können. Aber man beobachte die moralische Entwicklung selbst eines Hagestolzen der Tugend: es ist jedem, auch dem selbständigsten Charakter unabweisbar die überwältigende V r-bindlichkeit, unter welcher sich der moralische Lebensproceß v l-zieht, auf eine seinen kleinen Eigenwillen weit überragende t t-liche Macht zurückzuführen. Man wird viel häufiger ei m

ausgeprägten religiösen Abhängigkeitsgefühl ohne sittliche Energie begegnen, als einer selbstbewußten moralischen Lebensgestaltung ohne den Gedanken der höchsten Verbindlichkeit. Allerdings wie diese letztere nun des Näheren gedeutet und worauf sie bezogen werde von den einzelnen Menschen, ist eine andere Frage. Wir wollen hier nur die in jeder Natur gegebenen Ansätze, wenn ich so sagen darf, aufzeigen, die mit innerer Nothwendigkeit auf eine Entwicklung nach der moralischen, wie religiösen Seite des Geistes hindrängen. In einem gewissen Sinne hat Kant vollkommen Recht, wenn er die Unabhängigkeit der Moral von der Religion betont. Unsere einzelnen Handlungen lassen sich zweifellos, soweit sie das alltägliche Pflichtenmaß nicht übertreffen, genügend in unserem moralischen Willen und den ihn bestimmenden Verhältnissen begründen. Aber schon jede einzelne Entscheidung, welche der Mensch seinen sittlichen Gewohnheiten, wenn man so sagen darf, und der ihn beeinflussenden allgemeinen Sitte abkämpfen muß, läßt die moralische Verbindlichkeit in einer Stärke und Unabhängigkeit von dem Partikularwillen und der öffentlichen Sitte, unter deren Einfluß er sich zu bilden pflegt, hervortreten, daß kein Mensch das Bewußtseyn einer im moralischen Sinne absoluten Abhängigkeit an diesem Punkt beharrlich umgehen kann. Man versuche es gar, einen Christus oder einen Luther in der Einsamkeit ihrer sittlichen Lebensgestaltung und dem überwältigenden reformatorischen Drang, in dem sie den Kampf mit einer moralisch abgelebten Welt herausfordern, einigermaßen unserem Verständniß näher zu rücken, ohne die Kraft und Größe ihres moralischen Impulses anders als aus der allgemeinen, unergründeten Quelle der ihre Natur überströmenden Gotteskraft abzuleiten!

Dabei soll Kant's Gedanke in Ehren bleiben, daß die moralische Vernunft des einzelnen Menschen die geborene Vermittlerin, wie aller, so auch der aus dem Allgemeinen und Ewigen selbst stammenden Impulse sey. Es ist ein Widersinn, Gott als Schöpfer der moralischen Natur zu denken, und andererseits sein Verhältniß zu dem Menschen in einer Weise aus-

zubeuten, welche seine ursprüngliche Grundlage vollständig verleugnet. Wir lassen es uns daher gerne gefallen, wenn Kant das Vernunftgebot „zugleich" als Gottesgebot aufgefaßt wissen will, wenn wir auch die steife Sprödigkeit seiner Verhältnißbestimmungen in einer organischeren Auffassung erweichen müssen. Das ungelöste Räthsel des moralischen Processes liegt eben darin, wie der Mensch, dem die Gesammtheit seiner sittlichen Anlagen (und also auch die Freiheit) in seiner moralischen Natur gegeben ist, andererseits nicht nur eine Reihe einzelner Handlungen, sondern seine ganze Natur, indem er sie zum Charakter erhebt, gewissermaßen frei nachproduciren könne.

Kant's Purismus hat dafür geeifert, daß wir die moralischen Imperative zuerst als Vernunftgebote und dann erst als Gottesgebote auffassen sollen. Und zwar aus einem sehr triftigen Grunde: weil wir dadurch allein davor gesichert werden, daß man uns sittliche Pflichten, die gar keinen Anknüpfungspunkt in unserer gottgeschaffenen Natur haben, als Gottesgebote aufoktroirt und damit alle unsre Sittlichkeit vernichtet. Aber indem Kant unsere moralische Natur als geschaffen anerkennt, mußte er auch die religiöse Beziehung ebenso ursprünglich denken wie den moralischen Impuls, und beide in eine organischere Verbindung bringen, als es ihm in der That gelungen ist.

Es sind gerade die Merkmale des absolut Werthvollen, Nothwendigen und Allgemeinen, welche ihre letzte Begründung in einer religionslosen Moral nie finden werden, sondern wie sie sich uns aus der Gegebenheit der menschlichen Natur überhaupt verständlich machen, die religiöse Begründung des moralischen Processes geradezu herausfordern.

Die Kulturgeschichte hat es wahrscheinlich gemacht, daß auch auf der niedrigsten Entwicklungsstufe der Menschheit das Bewußtseyn eines mit unserer geistigen Natur gegebenen Sollen durchbricht. Freilich ist die Identität des geistigen Charakters den der moralische Proceß producirt, durchaus nicht mit de Identität der moralischen Lebensform gegeben. Aber alle freie sittlichen Produktionen sind doch nirgends etwas anderes als unte

günstigen oder ungünstigen Verhältnissen zur Entfaltung gelangte tiefere oder oberflächlichere Anlagen. Und gerade auf den höchsten sittlichen Entwicklungsstufen sehen wir die Träger der sittlichen Ideen die Kraft zu ihren Reformen aus dem Bewußtseyn der Einheit ihres Willens mit einem Ideal, das sie sich nicht gegeben haben, dem sie folgen müssen, schöpfen.

Wie erklärt es sich nun, wenn bei einem Menschen von beschränktem geographischen und geschichtlichen Horizont, im totalen Gegensatz zu der ihn umgebenden Sitte, das überwältigende Bewußtseyn, ein Lebensideal in sich zu tragen, durchbricht, das von Zeit, Nationalität, Klima, Temperament unabhängig als ein allgemein giltiges verkündigt wird? Woher hier die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des moralischen Bewußtseyns? Man antwortet: aus dem Gefühl des absoluten Werthes dieses Ideals. Aber woher dieser? Der Beifall des ganzen Weltalls kann diesen Werth nicht bestimmen, ebensowenig wie der Hohn einer Welt ihn im mindesten verringern kann.

Wir sind in der That der Meinung, daß man hier entweder schweigen und das Unerklärte unerklärt lassen muß, oder daß man zur Erklärung den einen durch das historische Gewissen der Menschheit angezeigten Weg zu beschreiten hat, der für dieses Räthsel der Geschichte die Lösung in Gott sucht.

Daß Kant hier nicht den Anknüpfungspunkt für das Religiöse gefunden hat, erklärt sich aus seiner mangelhaften Geschichtskenntniß, zum Theil wohl auch aus seiner Unfähigkeit, die tieferen, unmittelbaren Seiten des menschlichen Geistes recht zu würdigen.

Wenn hier das Ungenügende seiner Begründung der Religion auf die Moral recht in die Augen fällt, so ist hier auch der Punkt zur Weiterarbeit für alle Diejenigen gegeben, die in der Wissenschaft nicht zu zerreißen suchen, was die Geschichte zusammengefügt hat: Moral und Religion.

Dynamismus und Atomismus.

Von

H. Ulrici.

Unter diesem Titel, jedoch mit dem Zusatz: „Kant, Ulrici, Fechner," hat E. v. Hartmann in Bergmann's Philosophischen Monatsheften (Heft 3, Bd. VI) einen Aufsatz veröffentlicht, in welchem er die Ansichten der drei genannten Philosophen über Wesen und Begriff der Materie einer eingehenden Kritik unterwirft.

Er eröffnet dieselbe mit der Behauptung: „Es giebt keinen Dynamismus, der die Kräfte, aus welchen er die Materie construirt, als etwas schlechthin Allgemeines und Continuirliches ohne jede individualisirende Discretion hinzustellen wagte; — es giebt keinen Atomismus, dem nicht an seinen Atomen für das reelle Erklärungsbedürfniß die Kräfte die Hauptsache wären. Jeder Dynamismus ist mehr oder minder atomistrend, jeder Atomismus mehr oder minder dynamisch; jeder von beiden ist es um so mehr, je besser er sich selbst versteht, und je schärfer er sich faßt. Hieraus eröffnet sich die Perspective, daß Dynamisten und Atomisten dahin kommen müssen, sich in einem dynamischen Atomismus oder atomistischen Dynamismus zu vereinigen. Wenn alle Philosophen so mathematisch gebildet wären wie Leibnitz und alle Physiker und Mathematiker so philosophische Köpfe wie Ampère, Cauchy und Moigno, so wäre diese Vereinigung eine längst vollendete Thatsache."

Man kann diese Perspective auf „einen dynamischen Atomismus oder atomistischen Dynamismus" vom philosophischen Standpunkt annehmen und dem Verf. ein „Glück auf" zurufen, wenn er — die mathematische Bildung eines Leibnitz und die philosophische eines Ampère ꝛc. sich zuschreibend — in der vorliegenden Abhandlung den Versuch macht, die Perspective zur „vollendeten Thatsache" zu erheben. Aber von Seiten der Naturwissenschaft wird die „Perspective" keine Annahme finden. Der Naturwissenschaft kommt es vor Allem auf den Atomismus

an, d. h. auf die von ihr zwar nur hypothetisch angenommene, aber ihr nichtsdestoweniger feststehende, weil zur Erklärung der Thatsachen ihr schlechthin nothwendige Theilung und Gliederung des sog. Stoffes bis in's Feinste, Kleinste, Letzte hinein. Ihr ist das Atom der Hauptbegriff, die Kraft nur ein Hülfsbegriff. Sie kann es sich daher gefallen lassen, den Atomismus mit Hülfe der Kräfte, die sie den Atomen beilegt, zu erklären, begreiflich zu machen, gegen Einwände zu vertheidigen. Aber sie wird protestiren gegen jede Umkehrung des Verhältnisses und damit gegen jeden atomistischen Dynamismus, wie ihn v. Hartmann faßt, indem er Eine Grund- und Urkraft sich in einer Weise atomisiren läßt, welche, wie sich zeigen wird, den naturwissenschaftlichen Atomismus aufhebt.

Ich mache auf diesen Differenzpunkt aufmerksam, weil darin zugleich die Verschiedenheit zwischen dem Standpunkt von Hartmann's und dem meinigen sich abspiegelt. Hartmann stellt sich auf den philosophischen Standpunkt, und zwar auf den Standpunkt seiner Philosophie des Unbewußten. Von diesem Standpunkt aus hat er allen Grund, den naturwissenschaftlichen Atomismus zu bekämpfen und ihm einen Dynamismus unterzuschieben, den er zwar atomistisch nennt, der aber, im naturwissenschaftlichen Sinne wenigstens, es nicht ist. Denn seine Philosophie des Unbewußten ist, wie jeder Kundige sieht, mit dem naturwissenschaftlichen Atomismus so unverträglich, daß sie unhaltbar wird, wenn der naturwissenschaftliche Atomismus Recht hat und Recht behält. — Mir dagegen ist der naturwissenschaftliche Atomismus eine so wohlbegründete Hypothese, daß ich von Jedem verlangen muß, sie erst zu widerlegen und eine andre bessere Erklärung der von der Naturwissenschaft festgestellten Thatsachen und Gesetze zu geben, ehe er daran geht, die Materie und damit die erscheinende Natur vom philosophischen Standpunkte aus zu „construiren". Ich habe daher (in meiner Schrift: Gott und die Natur S. 436 ff., 2. Aufl.) nur den Versuch gemacht, den naturwissenschaftlichen Atomismus mit Hülfe der Kräfte gegen die m. E. unbegründeten Einwürfe,

die man wider ihn vorgebracht, zu vertheidigen, die Schwierigkeiten, denen er in sich selbst unterliegt, zu heben, und damit ihn zu rechtfertigen, zu stützen und zu begründen. —

Aus dieser Differenz des Standpunkts und der Intention erklärt sich ein großer Theil der Mißverständnisse und darauf basirten Einwürfe, die v. Hartmann gegen meine Auffassung und Lösung des Problems erhoben hat.

Er wendet sich zunächst gegen meine Behauptung, daß eine actio in distans d. h. die Wirkung eines Atoms (Kraftcentrums) auf ein andres außer ihm, eines Weltkörpers auf einen andern, einen Widerspruch involvire (undenkbar sey), und daß daher für Anziehungskräfte, welche in die Ferne wirken, ein Medium angenommen werden müsse, das, nicht atomistisch gebrochen, sondern in sich selbst schlechthin continuirlich, die Wirkung eines Atoms (Körpers) auf das andre vermittelt, sie von einem zum andern selbstthätig überträgt. Statt meine Prämisse zu widerlegen und zu zeigen, daß die actio in distans keinen Widerspruch enthalte, ruft er aus: „Man kann kein unumwundeneres Geständniß verlangen, daß mit diesen Kraftcentren schlechterdings ohne actio in distans nichts zu machen ist. Denn was soll man sich dabei denken, wenn Kräfte, die an sich impotent d. h. kraftlos sind, dadurch wirksam werden, wenn sie durch eine neue Kraft, welche sie, die für einander undurchdringlichen, durchdringt, von einem Atom auf's andre übertragen werden, dabei aber doch ihren Ort, das Kraftcentrum, nicht verlassen dürfen? Jenes alles durchdringende Kraftmedium ist ja schlimmer als ein deus ex machina, da es gerade das leisten soll, was die atomistischen Voraussetzungen Ulrici's zu leisten sich unfähig erwiesen, nämlich das Aufeinanderwirken erklären. Wenn aber doch dieser deus ex machina erst die eigentliche Erklärung für alle Arten des Aufeinanderwirkens bildet, dann kann er auch gleich die ganze Function allein übernehmen, d. h. dann erscheint die ganze Hypothese der an sich wirkungsfähigen Atomkräfte als überflüssig, und das un-atomistische Medium tritt an deren Stelle, so daß m[illegible]

aus dem atomistisch gebrochenen handtierbaren Dynamismus wieder vollständig in den unberechenbaren Urbrei jenes alles durchdringenden und die verschiedensten Aufgaben selbstthätig besorgenden continuirlichen Kraftmediums zurückfällt."

Ich erwiedere darauf: 1) Ich mache meinerseits keine „atomistischen Voraussetzungen." Meine Voraussetzung ist der naturwissenschaftliche Atomismus; und wenn ich dessen Grundbegriffe, des Stoffs und der (bedingten) Kraft, zu berichtigen oder genauer zu bestimmen, insbesondre zu zeigen suche, daß der Begriff des Stoffs mit dem der Widerstandskraft (in ihrer Aeußerung als Trägheitswiderstand) in Eins zusammenfalle und demgemäß das Atom als ein „Kraftcentrum" d. h. als eine Einigung von Kräften, deren Centrum die Widerstandskraft sey, gefaßt werden müsse, — so geschieht das nur, um den naturwissenschaftlichen Atomismus begrifflich zu begründen und zu rechtfertigen. — 2) Ebenso gehe ich nur von einer naturwissenschaftlichen Voraussetzung aus, wenn ich Anziehungskräfte (Gravitation, Cohäsion rc.) annehme, welche in die Ferne wirken und durch diese Wirksamkeit die Bewegungen der Planeten, die Krystallisation, die chemischen Verbindungen rc. hervorrufen. Ich beruhige mich nur nicht bei dieser naturwissenschaftlichen Annahme, weil ich finde, daß die actio in distans eines Atoms oder Atomcomplexes, d. h. die Wirkung einer an einem bestimmten Ort befindlichen, einen bestimmten Raum erfüllenden und nur durch dessen Gränzen selber begränzten Kraft über diesen Raum hinaus in unbestimmte Entfernungen, einen Widerspruch involvire, also nicht ohne weiteres angenommen werden könne, weil jede Annahme doch denkbar seyn müsse. Wiederum nur um diesen Widerspruch — der den naturwissenschaftlichen Atomismus unhaltbar machen würde — zu heben, fordere ich die Annahme eines nicht atomistischen, sondern continuirlichen Mediums, welches die anziehenden Wirkungen der Atome und Atomcomplexe vermittele und sie von einem zum andern selbstthätig übertrage. E. v. Hartman kann sich dabei nichts denken, und übersetzt daher ohne Weiteres meine die Wirkungen

selbstthätig übertragende Kraft in eine sie selber vollziehende Kraft, womit dann die Kraft und Thätigkeit der Atome und damit diese selbst völlig überflüssig werden. Gleichwohl hätte er in den naturwissenschaftlichen Theorieen, die er doch kennt, mehrere Analoga zu meiner Hypothese finden können, welche ihn, wenn es ihm darum zu thun gewesen wäre, angeleitet haben würden, sich bei meinen Worten etwas zu denken. Nach der Theorie des Lichts wirkt das Aethermeer zwischen Sonne und Erde in ganz ähnlicher Weise, indem es die Wirkungen der Leuchtkraft der Sonne auf die Erde nur überträgt, keineswegs sie selber hervorruft; vielmehr würde von Lichterscheinungen und Lichtwirkungen nichts zu verspüren seyn, wenn nicht die Sonne eine leuchtende (die Aetheratome in schwingende Bewegung setzende) Kraft besäße und bethätigte, aber auch ebenso wenig, wenn nicht die Aetherathome diese Thätigkeit gleichsam fortpflanzten und auf die Erde übertrügen. Dasselbe behauptet die Theorie des Schalles, nach welcher die atmosphärische Luft die Wirkungen des tönenden (vibrirenden) Körpers auf unser Ohr wiederum nur überträgt, aber keineswegs den Körper selbst in Schwingung versetzt. Ganz ähnlich wie die Aetheratome von der Leuchtkraft der Sonne nur den Impuls empfangen, durch den sie in schwingende Bewegung gesetzt werden und diese Bewegung selbstthätig auf einander übertragen (fortpflanzen), empfängt das von mir vorausgesetzte Medium durch die anziehende Kraft der Atome oder Atomcomplexe den Impuls zur Uebertragung ihrer anziehenden Thätigkeit auf das entfernte Atom, dem sie gilt.

Herr v. Hartmann hätte sich die Einwürfe, die er gegen meine Annahme eines vermittelnden Mediums vorbringt, ersparen können, da er ja hinterdrein zu zeigen sucht, daß die actio in distans keinen Widerspruch involvire, die Prämisse also auf die ich meine Hypothese gründe, falsch sey, — womit dann [illegible] Hypothese von selbst hinfällig würde. Er führt indeß kein[illegible] Nachweis des Widerspruchs nicht an, er widerlegt mich ni[illegible] sondern bemerkt seinerseits, er habe nie begreifen können, [illegible]

man in der actio in distans einen Widerspruch habe finden wollen. „Denn man kömmt nicht weiter als zu den Sätzen: 1) Die Atomkraft ist am Orte A und wirkt nur dann am Orte A, wenn sie auf eine andre Atomkraft wirken kann, wo sie dann nicht bloß diese zu sich hinzieht, sondern ebensowohl sich zu dieser hintreibt; 2) die Atomkraft wirkt am Orte B, und ist nicht am Orte B. Zu einem Widerspruch gehört aber, daß demselben Subject dasselbe Prädicat in derselben Beziehung zugleich zugesprochen und abgesprochen wird, während man es hier mit den verschiedenen Prädicaten: wirken und seyn oder aktuellseyn und potentiellseyn, zu thun hat.“ — Dagegen habe ich nachgewiesen, daß Wirken und Seyn nicht als „verschiedene“ Prädicate gefaßt werden können, theils weil es kein Seyn giebt, das nicht irgend wie wirksam wäre, und umgekehrt kein Wirken, das nicht als solches ein Seyn (seyend) wäre; theils weil das sog. „reine“ Seyn, das schlechthin leere, prädicatlose, unbestimmte und unbestimmbare, von nichts Andrem unterscheidbare Einerlei an sich selbst nichts, nur die Negation aller Bestimmtheit und Unterschiedenheit und damit die Negation der Denkbarkeit, folglich schlechthin undenkbar ist. Daraus folgt allerdings, daß es eine contradictio in adjecto ist, Wirken und Seyn zu trennen und das Wirken an einen Ort zu setzen wo es nicht ist. Denn wo das Wirken nicht ist, da ist es ein nicht seyendes Wirken, also ein Wirken, das kein Wirken ist. Um diesen augenfälligen Widerspruch zu bemänteln, setzt v. Hartmann Wirken und Seyn als identisch mit „Actuell seyn und Potentiell seyn“. Aber er sagt nicht, in welchem Sinne Seyn und Potentiellseyn Eins und Dasselbe seyn soll noch was er unter Potentiell versteht. Da ich von den philosophischen Ausdrücken, die ich brauche, stets eine möglichst präcise Definition gegeben, so kann ich das Gleiche auch von meinen Gegnern fordern. Unter solchen unbestimmten, vieldeutigen Worten, wie Potentiell, Substanz und Substantiell (ein Wort, das v. H. auch mehrfach anwendet), versteckt sich gern die Unklarheit des Gedankens. Was heißt Potentiell?

Potentia ist ungefähr gleichbedeutend mit Macht, Vermögen. Versteht v. Hartmann darunter dasselbe, was ich mit dem Namen Vermögen (bedingte Kraft) bezeichnet und S. 461 genau definirt habe, so hilft ihm seine Identificirung von Seyn und Potentiellseyn nichts. Die Behauptung: das Vermögen zu wirken sey hier, das Wirken desselben dort, oder was dasselbe ist: das Vermögen könne wirken wo es nicht sey, involvirt denselben Widerspruch. Denn die bedingte Kraft ist, wie ich gezeigt habe, trotz ihrer Bedingtheit als fortwährend thätig zu denken, kann aber ihre Thätigkeit, weil sie nach außen, auf ein Object außer ihr gerichtet ist, nur äußern (wirken) wenn das Object und damit die Bedingung ihrer Wirksamkeit eingetreten ist. Eben damit geht das Vermögen, das bis dahin nur wirken konnte, in reelle Wirksamkeit über. Dieß Uebergehen kann offenbar nur da erfolgen, wo das Vermögen ist, unmöglich da, wo es nicht ist, weil ein nichtdaseyendes Vermögen auch nicht in Wirksamkeit übergehen kann. Außerdem ist der Unterschied zwischen Actuell- und Potentiellseyn hier nicht am Platze, sondern willkürlich bei den Haaren herbeigezogen. Denn die actio in distans ist als solche actuell, ihr Actuellseyn ist sie selbst, ist schlechthin identisch mit ihr. Wenn also v. Hartmann nicht nachweisen kann, daß sie actuell seyn können wo sie nicht ist, so bleibt es bei dem Widerspruch eines Actuellseyns das nicht actuell ist.

Aber v. Hartmann wendet weiter ein, daß ich mit meiner Hypothese eines vermittelnden, die Wirkungen der Atome in die Ferne übertragenden Mediums doch der actio in distans nicht entrinne. „Wollte man, wie Ulrici zu thun scheint, annehmen, daß diese Urkraft den Weltenraum nur durch ihre Wirkungssphäre erfüllt, selbst aber (als substanzielle Potenz) ebenfalls punctuell zu fassen sey und ihren Sitz in irgend einem ausdehnungslosen Centrum habe, so würde man wiederum der actio in distans (allgemein ausgedrückt, dem Wirken an einem Orte, wo die Kraft nicht ist) nicht entgehen, und kann dieselbe dann gleich auf die einzelnen Atome anwenden.

Hält man sich auf der andern Seite an die Bezeichnung Medium, und denkt sich dabei, daß die Kraft als substanzielle Existenz den ganzen Raum umfasse, durchdringe und continuirlich erfülle, so erklärt man sie hierdurch für ein Fluidum, dessen alles durchdringende Ausstrahlung schlechterdings nur als ein wenn auch noch so feiner Stoff zu denken ist. Hiermit wäre aber das Princip des Dynamismus verlassen."

Ich erkläre hierauf nochmals, daß mir der Dynamismus keineswegs „Princip" ist, daß ich vielmehr den Stoff bereitwillig annehmen würde, wenn mir Jemand sagen könnte, was der Stoff im Unterschiede von der Kraft sey. Aber ich leugne, daß eine den Raum continuirlich erfüllende Kraft nur als ein Fluidum und damit als Stoff gedacht werden könne. Meine Anschauung kommt allerdings darauf hinaus, daß die Kraft den Raum, in welchem sie sich befindet — möge er groß oder klein seyn — continuirlich erfülle und damit eine Bewegung der Ausdehnung vollziehe, die von einem Centrum ausgeht oder als Centralbewegung gedacht werden muß, weil die Centralisation der Kräfte (wie ich des Weitern dargethan habe) eine von den naturwissenschaftlichen Thatsachen geforderte Annahme ist. Aber ich bestreite, daß damit eine actio in distans implicite gesetzt sey. Die ausdehnende Bewegung ist keine Wirkung in die Ferne, sondern eine Bewegung. Das Centrum wirkt nicht auf ein Andres außer ihm, sondern, weil es eben eine Kraft der Ausdehnung ist, dehnt es sich aus, bis es, wenn es eine begränzte oder beschränkte Kraft ist, die ihm gesetzten Gränzen (Schranken) erreicht hat. Die Ausdehnung geht sonach zwar von einem Centrum aus und hat mithin ein Centrum, und man kann sie daher immerhin als „Ausstrahlung" bezeichnen. Aber ich leugne, wie gesagt, daß sie „nur als ein wenn auch noch so feiner Stoff zu denken sey." Im Gegentheil, sie so zu denken, wäre ein augenfälliger Widerspruch gegen den Begriff des Stoffs wie ihn die Naturwissenschaft faßt. Denn der Stoff im Unterschied von der Kraft kann nur als ein schlechthin Ruhendes, Unthätiges, Unbewegtes be-

zeichnet werden (lauter negative Prädicate, durch die schlechthin nichts ausgesagt wird). Er kann mithin weder eine Bewegung, welcher Art sie auch sey, vollziehen noch, durch sich selbst in Bewegung gerathen. Innerhalb der Welt des Stoffes kann daher — wie die Naturwissenschaft ausdrücklich anerkennt — ein „Fluidum" nur entstehen, wenn eine bewegliche leicht verschiebbare Masse von (Aether- oder Körper-) Atomen irgend wie in Bewegung kommt oder zu kommen stets bereit ist. Aber das Atom (der Stoff) selber ist *kein Fluidum*, und nur infolge starker Unklarheit des Gedankens kann man von der „Ausstrahlung" eines Fluidums reden und dieselbe als „Stoff" bezeichnen. Ich habe mir diese Gedankenlosigkeit nicht zu Schulden kommen lassen. Ich habe jenes vermittelnde Medium als eine *Kraft* gefaßt und bezeichnet, deren Thätigkeit darin besteht, daß sie die Fernwirkungen der Atome von einem zum andern überträgt. Diese Kraft durchdringt allerdings das Universum, die ganze Welt der Atome; sie ist eine Kraft continuirlicher Ausdehnung, die durch und über die gesammten Atome und Atomcomplexe sich ausdehnt. Sie kann diese Bewegung vollziehen, weil eben jedes Atom selbst eine Kraft der Ausdehnung ist, vermöge deren es den ihm zugewiesenen Raum erfüllt. Nicht als Ausdehnungskraft an und für sich ist das Atom undurchdringlich, sondern als Widerstandskraft, als *beschränkte*, an bestimmte *Gränzen* gebundene Ausdehnungskraft, setzt es dem An- und Eindringen jedes andern *Atoms*, das ihm seinen von ihm eingenommenen Raum schmälern oder rauben will, Widerstand entgegen. Eine *alle* Atome durchdringende und somit alle an ihrem Platze belassende, sie weder verdrängende noch bedrängende Kraft findet daher keinen Widerstand und kann keinen finden. — Um meinem Kritiker es zu erleichtern, sich bei der obigen Auseinandersetzung „etwas zu denken", erinnere ich daran, daß *alles* Wirken einer Kraft, *jede* Thätigkeit, wenn wir sie uns zur Anschauung bringen, mit innerer Nothwendigkeit die Form der Bewegung annimmt: Bewegung ist eben

nur angeschaute Thätigkeit, und angeschaute Thätigkeit ist Bewegung. —

Schließlich will mir v. Hartmann beweisen, daß auch die Widerstandskraft, die ich den Atomen beilege und die ohne Vermittelung jenes Mediums wirkt, „durch ganz dieselbe Argumentation wie die Anziehung als von selbst des Wirkens unfähig sich erweise, und daß daher — bei meiner Auffassung — von allen atomistisch gebrochenen Kräften factisch gar nichts übrig bleibe.“ Um diesen Beweis zu liefern muß er „etwas weiter ausholen“. Wenn man, behauptet er, „der Kraft endliche Größe und Gestalt zuschreibt, so ist das auf drei Arten zu denken, die scharf auseinander gehalten werden müssen. Erstens kann das stereometrische Raumelement dadurch bestimmt seyn, daß die Kraft ihren Sitz an der Oberfläche hat; zweitens dadurch, daß sie das ganze Volumen gleichmäßig erfüllt; und drittens dadurch, daß die Kraft vom Mittelpunkt aus wirkt und der Umfang jener Gestalt die Gränzen ihrer Wirkungssphäre bezeichnet. Der erste Fall ist durch die Betrachtung Kant's bereits erledigt.*) Der zweite Fall giebt eine Anschauung, wonach die Kraft eine durch Hohlmaaße meßbare, continuirliche, schon durch ihr bloßes Daseyn (noch nicht Wirken) den Raum erfüllende, undurchdringliche Substanz von einer bestimmten (u. A. durch Compression veränderlichen) Dichtigkeit wäre; eine solche Substanz wäre aber vielmehr als Stoff, denn als Kraft zu bezeichnen, und man würde nur sagen können, daß die an dieser Substanz wahrgenommenen Kräfte mit dem Stoffe in ihr verbunden seyen. (Es macht hierbei keinen Unterschied, ob dieser Stoff innerhalb des Raumelements in Ruhe oder in Bewegung gedacht wird; im Gegentheil wird der in Bewegung gedachte, z. B. als beständig vom Centrum

*) — d. h. dadurch erledigt, daß v. Hartmann im ersten Abschnitt seiner Abhandlung Kant's Anschauung, wonach die Repulsionskraft ihren Sitz an der Oberfläche des Raumelements hat, zu widerlegen versucht hat. Ich kann Kant nicht vertheidigen, weil, wie bemerkt, die naturwissenschaftlichen Thatsachen die Centralisation der Kräfte fordern.

bis an die Peripherie ausstrahlend vorgestellte, die neue Schwierigkeit herbeiführen, daß die Bewegung doch an der Peripherie umkehren (reflectiren) muß und dann die nachdrängende stört und aufhebt.) Diese Auffassung verfällt aber alsdann dem immanenten Widerspruch alles stofflichen Atomismus; — denn hat das Atom, wenn auch ein schlechthin Kleines, noch irgend eine extensive Größe, so kann es nicht als ein schlechthin Untheilbares, sondern muß als weiter theilbar gefaßt werden, weil es unweigerlich im Begriff des Quantums liegt, daß es in's Unendliche theilbar gedacht werde. Ich kann Ulrici die dem entgegengesetzte Behauptung nicht zugeben, daß irgend eine Qualität die Nothwendigkeit, das Quantum als bis in's Unendliche theilbar zu denken, aufheben könne; selbst die reale Theilbarkeit kann durch eine gegebene endliche Qualität nur erschwert, nicht absolut und für jede denkbare Kraft unmöglich gemacht werden. Hiernach werden wir Ulricis stellenweise Hinneigung zu dieser Auffassung unberücksichtigt lassen und uns an diejenigen Stellen halten müssen, wo er sich deutlich und unumwunden zu der dritten, allein beachtenswerthen Ansicht bekennt. Denn wenn auch Ulrici's wirkliche Meinung sich bemüht, eine Vereinigung dieser beiden letzten Auffassungen zu seyn, so wird doch diese Vereinigung in demselben Maaße unmöglich, als die eine Seite derselben bereits als unzulässig bewiesen ist. Betrachten wir nun diese dritte Auffassung, wonach die Kraft als subsistirendes (noch nicht wirkendes) Wesen ihren Ort nur an einem mathematischen Punkte, dem Centrum ihrer Wirkungssphäre hat, so erfüllt hier die Kraft das Volumen der ihm eigenthümlich seyn sollenden Gestalt nicht durch ihre potenzielle Subsistenz, sondern durch ihre actuelle Wirksamkeit. Hiermit stimmt auch Ulrici's auf S. 630 ausgesprochene Ansicht überein, daß wir „nur von der vorgestellten Wirkung aus zur Vorstellung der Kraft kommen," wir also „von der Kraft nur insoweit eine klare Vorstellung haben, als sie in bestimmten Wirkungen sich äußert," wogegen das, „was über die Wirkung hinausliegt, die Kraft rein

als solche, als selbständiges Prius der Wirkung, sich unsrer Vorstellung entziehe." Wenn nun jene eigenthümliche Größe und Gestalt durch die letzten Gränzen bestimmt seyn soll, über welche hinaus sich die Wirkungen der Kraft nicht erstrecken können, d. h. an welchen sie = 0 würden, so ergiebt sich sofort, daß zwei mit diesen Gränzen sich berührende Kraftatome einander nicht abstoßen können, weil eben beider Abstoßungskräfte an diesen Gränzen = 0 sind. Selbst dann, wenn ihre Centra näher an einander rücken, also die Wirkungssphären beider theilweise in einander fallen, selbst dann tritt immer noch keine Abstoßung ein, so lange noch das Centrum eines jeden außerhalb der Wirkungssphäre des andern bleibt. Denn die Wirkungssphäre ist (wenn wir nicht in die bereits erledigte zweite Auffassung zurückfallen wollen) etwas rein ideales, bloß mögliches, nicht wirkliches; sie bedeutet nur, daß die Kraft auf eine andre Kraft wirken wird, wenn eine solche in diesen Bereich eintritt. Die Wirkungssphäre der andern Kraft hat eine ebenso conditionale Bedeutung; zwei bloß mögliche Dinge können unmöglich auf einander wirken. Die Kraft selbst hat ja auch nach Ulrici ihren Ort nur im Centrum, also kann Kraft auf Kraft erst wirken, wenn ein Centrum in die Wirkungssphäre eines andern gerathen ist. Aber auch in diesem Falle kann doch die Wirkung auf das Kraftcentrum nicht von der Wirkungssphäre der andern Kraft, sondern nur von letzterer selbst, d. h. von ihrem Centrum ausgehen. Da jedoch die beiden Kraftcentra sich immer noch nicht berühren, so bleibt, wenn die actio in distans unmöglich ist, auch die Abstoßung zwischen beiden Kraftcentren unmöglich. Wäre wirklich eine Berührung beider Kraftpunkte möglich, so würde dieselbe mit ihrem Zusammenfallen identisch seyn, also wiederum die Entwicklung einer Abstoßungskraft unmöglich machen. Ulrici würde sich vor dieser Argumentation nur durch einen Rückfall in die zweite Anschauungsweise schützen können, nach welcher die Atomkraft nicht im Centrum ihren Ort hat, sondern das ganze Volumen ihrer Wirkungssphäre als stoffliche Sub-

stanz continuirlich erfüllt, und wohl gar die Kraft nur als das mechanische Moment des aus dem Centrum gegen die Peripherie hin ausstrahlenden Stoffs erscheint. Da wir diesen Fall nicht zu berücksichtigen brauchen, so bleibt nichts übrig, als daß Ulrici entweder auch die Abstoßung der Atome mit Hülfe einer selbstthätigen Uebertragung der Kraft von einem zum andern durch eine alles durchdringende Kraft erklärt und damit factisch seine ganze Atomenlehre aufgiebt, nachdem er sämmtlichen Atomkräften jede Wirkungsfähigkeit abgesprochen hat, oder aber, daß er sich zur Annahme einer actio in distans bequemt."

Ehe ich die Mißverständnisse und Unklarheiten, die ungenauen Citate und falschen Folgerungen dieser vermeintlichen Widerlegung meiner Auffassung des Atoms nachweise, habe ich die Basis und Prämisse derselben, den naturwissenschaftlichen Atomismus, gegen den Angriff v. Hartmann's zu vertheidigen und die Unhaltbarkeit seines Einwands darzulegen.

Die naturwissenschaftlichen Thatsachen fordern zu ihrer Erklärung letzte (ursprüngliche), von einander getrennte, nicht weiter theilbare und insofern einfache, mit gewissen Kräften ausgerüstete Elemente, aus denen die Materie, d. h. das ausgedehnte, theilbare, „handgreifliche", durch den Widerstand (Trägheitswiderstand) im Tastgefühl sich uns kundgebende, objectiv reelle Seyn, das wir außer uns (außer unserm vorstellenden Ich und dessen Vorstellungen) annehmen, zusammengesetzt sey. Die Naturwissenschaft nennt diese Elemente wegen ihrer vorausgesetzten Untheilbarkeit „Atome", und bezeichnet sie als stofflicher Natur, weil sie ihr eben die Elemente (letzten Theile) des erscheinenden Stoffes, der Materie, sind. Sie haben nothwendig eine, wenn auch kleinste, unwahrnehmbare Ausdehnung, weil mathematische, schlechthin ausdehnungslose Punkte durch ihre Vereinigung schlechthin keine Ausdehnung ergeben, also aus ihnen die erscheinende Ausdehnung der Materie, die Theilbarkeit, die Handgreiflichkeit derselben unmöglich erklärt werden kann, sondern für bloßen Schein erachtet werden müßte, eben damit aber der Naturwissenschaft jedes reelle Object ihrer For-

schung genommen wäre, und sie selber wie alle Wissenschaft in den Nihilismus eines rein subjectivistischen Idealismus untergehen würde. Die Naturwissenschaft kann es sich gefallen lassen, daß ihren Atomen die sog. Stofflichkeit abgesprochen und an deren Stelle eine Kraftwirkung gesetzt wird, sobald letztere nur dasselbe leistet, was die Annahme einer stofflichen Seite an den Atomen ihr leistet. Sie kann es sich aber nicht gefallen lassen, wenn die Getrenntheit (Sonderung) und die factische Untheilbarkeit der Atome aufgehoben wird. Denn damit wäre ihr Atomismus selber, weil die Möglichkeit die Naturerscheinungen mittelst der Atome zu erklären, schlechthin aufgehoben.

Gleichwohl kommt v. Hartmann wider den naturwissenschaftlichen Atomismus mit dem obigen, von allen Gegnern desselben tradionell wiederholten Einwand angerückt, daß das Atom, wenn es noch irgend eine extensive Größe habe, als in's Unendliche theilbar gedacht werden müsse, — also kein Atom sey — weil es unweigerlich im Begriff jedes Quantums liege, so gedacht zu werden. Ich habe diesen Einwand (a. a. O. S. 456 ff.) ausführlich widerlegt. Ich leugne nicht nur, daß „jedes Quantum“ so gedacht werden müsse, sondern habe gezeigt, daß es nicht so gedacht werden könne, weil die angebliche Theilbarkeit in's Unendliche in Wahrheit undenkbar sey. Nach v. Hartmann ist mir die Widerlegung nicht gelungen. Aber anstatt meine Beweise anzuführen und zu entkräften, erklärt er nur, er könne mir nicht zugeben, daß irgend eine Qualität die Nothwendigkeit, das Quantum als bis in's Unendliche theilbar zu denken, aufheben könne; und behauptet seinerseits, daß selbst „die reale Theilbarkeit durch eine gegebene endliche Qualität nur erschwert, nicht absolut und für jede denkbare Kraft unmöglich gemacht werden könne“. Ich will nicht urgiren, daß eine „reale“ Theilbarkeit in's Unendliche, d. h. die Ausführbarkeit einer unendlichen Theilung, einen augenfälligen Widerspruch involvirt, weil eine Theilung in's Unendliche, eben weil sie in's Unendliche geht und also nie enden kann, auch nie ausgeführt werden noch

als ausgeführt gedacht werden kann. Wohl aber muß ich urgiren, daß ich, was v. Hartmann als meine „Behauptung" hinstellt, gar nicht behauptet habe. Ich habe gesagt: „So plausibel es auch klingen mag, daß Alles und Jedes, das eine Ausdehnung oder Größe besitzt, als unendlich theilbar gedacht werden müsse, so beruht doch diese Behauptung zunächst, sofern sie gegen den naturwissenschaftlichen Atomismus gerichtet ist, nur auf einer Verwechselung der Begriffe. Allerdings liegt es im Begriff der Größe rein als solcher, daß sie ins Unendliche theilbar, ins Unendliche (beliebig) vermehr- und verminderbar sey, und folglich kann von einem untheilbaren, einem kleinsten oder größten Quantum [rein als solchem] nicht die Rede seyn. Dasselbe gilt von der Ausdehnung rein als solcher; denn sie ist nichts Andres als bloße Raumgröße, d. h. die Entfernung zweier Punkte im Raum, die durch die Zahl der zwischen ihnen denkbaren Punkte gemessen wird. [Die Ausdehnung rein als solche fällt also mit dem Raume als reiner leerer Ausdehnung in Eins zusammen.] Nun giebt es aber kein bloßes, reines Quantum: die Größe ist immer nur an einem Quale als dessen äußere Bestimmtheit (Gränze). Ja wir vermögen uns auch nicht einmal eine reine Größe zu denken ohne ein Etwas, das groß ist, gesetzt auch, daß wir dieß Etwas gedankenlos die Zahl d. h. wiederum nur eine Größe nennen. Ebenso ergeht es uns mit der Ausdehnung. Es giebt nicht nur realiter keine reine bloße Ausdehnung, sondern wir vermögen sie uns auch nicht vorzustellen ohne ein Etwas, das ausgedehnt ist, gesetzt auch daß wir dieß Etwas ebenso gedankenlos den leeren Raum d. h. wiederum nur eine reine Ausdehnung nennen. Nur also, wenn die Dinge bloße Quanta wären, müßten sie als absolut theilbar gedacht werden; und nur wenn die Atome als bloße Quanta gefaßt würden, wäre ihr Begriff ebenso widersprechend wie der Begriff einer kleinsten Größe. Allein wie kein Ding ein bloßes Quantum ist [noch als ein solches gedacht werden kann], ebenso wenig ist der Naturwissenschaft das Atom eine bloße leere Größe. Von einem Quant

aber, wenn es auch irgend eine Größe hat und haben muß, läßt sich nicht behaupten, weder daß es absolut theilbar sey noch daß es so gedacht werden müsse. Vielmehr ob und wie weit es theibar sey, hängt offenbar von seiner Qualität ab; und es ist daher durchaus kein Widerspruch, Dinge anzunehmen, die zwar als bloße Quanta in's Unendliche theibar seyn würden, deren Qualität aber diese bloß mögliche [denkbare] Theilbarkeit unmöglich macht oder dergestalt beschränkt, daß sie auf einem gewissen Punkte zur wirklichen Untheilbarkeit wird, — d. h. sich Atome vorzustellen, die zwar als bloße Quanta gefaßt noch für weiter theilbar erachtet werden müßten, aber weil sie keine bloßen Daanta sind, realiter untheilbar sind. Vielmehr ist es offenbar eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, das was nur vom Begriff des reinen Quantums gilt, auf die reellen Dinge zu übertragen, die keine reinen Quanta sind."

Anstatt nachzuweisen, daß diese Uebertragung keine solche μετάβασις, keine Verwechselung der Begriffe involvire, behauptet v. Hartmann, daß jedes Quantum, also auch dasjenige, dessen Qualität jede weitere Theilung unmöglich macht, doch als bis in's Unendliche theilbar zu denken sey!

Aber er citirt nicht nur ungenau, sondern macht sich die Sache auch dadurch leicht, daß er die weiteren Argumente, die ich zur Rechtfertigung des Atomismus und wider die Theilbarkeit in's Unendliche beibringe, ganz unberücksichtigt läßt. Ich fahre fort: „Aber selbst vom Begriff der reinen bloß quantitativen Ausdehnung aus läßt sich die naturwissenschaftliche Annahme, nur wenig modificirt, rechtfertigen. Denn gesetzt auch, daß das Ausgedehnte in's Unendliche theilbar wäre, so fiele damit zwar die Annahme von Atomen als „kleinster, untheilbarer" Elemente hinweg, aber ein Ausgedehntes eben als Ausgedehntes bliebe doch immer stehen. Die sog. Theilung in's Unendliche, wenn sie auch in alle Ewigkeit fortgesetzt würde, kann ja doch immer nur die Größe des Ausgedehnten verringern, niemals aber das Ausgedehnte selbst vernichten oder aufheben.

Denn einerseits ist zur Theilung stets Etwas erforderlich, das getheilt wird; und andererseits ginge die Theilung gerade *nicht* in's Unendliche, wenn sie schließlich das Ausgedehnte schlechthin negirte, so daß nichts Ausgedehntes mehr da wäre; denn Nichts läßt sich nicht theilen. Die vorausgesetzte Theilbarkeit in's Unendliche involvirt und bezeugt mithin selbst die Nothwendigkeit, daß, wenn einmal ein Ausgedehntes existirt, auch das Fortbestehen desselben in's Unendliche angenommen werden muß, d. h. daß immer nur unendlich kleine Theile, Ausgedehntes von unendlich kleiner Ausdehnung, niemals aber gar keine Theile, gar keine Ausgedehntheit infolge der unendlichen Theilbarkeit angenommen werden kann. — Ich meine: die Annahme unendlich kleiner Theile, aus denen die Materie zusammengesetzt zu denken wäre, würde der Naturwissenschaft vollkommen genügen, auch wenn sie dieselben nicht für schlechthin untheilbar erachten dürfte." —

Bisher habe ich die gang und gäbe Annahme einer Theilbarkeit in's Unendliche gelten lassen und nur dargethan, daß, auch wenn sie gälte, der naturwissenschaftliche Atomismus doch zu Recht bestehen würde. Im Folgenden (S. 448 f.) wende ich mich gegen die Annahme selbst und habe gezeigt, daß die unendliche Theilbarkeit in Wahrheit keine gültige Annahme, kein Begriff, sondern eine gedankenlose, weil im Grunde undenkbare Behauptung sey, der nur die gang und gäbe Unklarheit des Denkens Eingang verschafft habe. „Sonach kann, schließe ich, der Naturwissenschaft das Recht nicht bestritten werden, letzte, unwahrnehmbar kleine Stofftheilchen, die zwar noch eine (ebenso kleine und daher unmeßbare) Ausdehnung besitzen, aber doch schlechthin untheilbar sind, als realiter existirend anzunehmen, wenn die Resultate ihrer Forschung diese Annahme erheischen. Ja wir müssen sogar noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß die Annahme solcher Atome nicht nur zulässig, sondern eine thatsächliche wie begriffliche *Nothwendigkeit* ist. Denn ist es eine unzweifelhafte *Thatsache*, daß alle erscheinenden Körper als bloße Massen theilbar sind, so folgt ebenso unzwei-

felhaft, daß sie, weil aus Theilen bestehend, als Ganze gefaßt werden müssen. Nun ist es aber eine logische Unmöglichkeit, weil eine contradictio in adjecto, daß ein Ganzes aus Ganzen bestehe. Ein Ganzes, das liegt unmittelbar in seinem Begriff, kann vielmehr nur aus Theilen bestehen. Denn fällt der Unterschied zwischen dem Theil und dem Ganzen weg, so fällt der Begriff des Ganzen mit hinweg. Daraus aber folgt unabweislich, daß jeder wahre wirkliche Theil, jeder Theil rein als solcher, untheilbar seyn und als untheilbar gedacht werden muß. Denn ein Theil, der selbst wieder theilbar ist und somit Theile unter sich begreift, ist in Wahrheit kein Theil, sondern ein Ganzes; und ein Ganzes, das aus solchen Theilen bestände, bestände in Wahrheit nicht aus Theilen, sondern aus Ganzen. Mit andern Worten: das Ganze ist nur Ganzes, sofern es Theile hat und von jedem Theile unterschieden ist. Der Unterschied aber zwischen dem Ganzen und dem Theile — abgesehen von den zufälligen [accessorischen] Nebenbestimmungen der Größe, der Art der Verbindung ꝛc. — der Unterschied zwischen dem Ganzen rein als solchem und dem Theile rein als solchem besteht nur darin, daß das Ganze Theile hat, der Theil dagegen, weil als solcher nicht Ganzes, keine Theile hat, — daß also auch nur das Ganze theilbar, der Theil dagegen untheilbar seyn muß. Ueberall mithin, wo wir die Theile eines Ganzen noch weiter theilen können [oder als weiter theilbar fassen], müssen wir nothwendig annehmen, daß wir auf seine wahren wirklichen Theile noch nicht gekommen sind. Daraus aber folgt mit unabweislicher Consequenz, daß auch das bloße Quantum, sobald es als ein Ganzes erscheint oder gedacht wird, also jede bestimmte Größe und somit auch jede bestimmte Raumgröße (Ausdehnung) aus letzten, einfachen, nicht mehr theilbaren und doch noch ausgedehnten Theilen bestehen muß. Zu dieser Annahme zwingt uns wiederum nicht nur die Thatsache, sondern auch der Begriff. Denn bestände jede gegebene [bestimmte] Raumgröße aus unendlich vielen, weil in's Unendliche theilbaren

Raumtheilen, so hätte Zeno offenbar Recht, wenn er behauptete, daß Achilles die Schildkröte in keiner noch so großen Zeit einzuholen vermöge, weil eine unendliche Vielheit von Raumgrößen nur in einer unendlichen Zeit sich durchmessen lasse. Allerdings behauptet der Mathematiker, daß auch eine bestimmte Raumgröße z. B. eine bestimmt begränzte Linie als unendlich theilbar gedacht werden könne; aber er hat mit dieser Behauptung nur darum Recht, weil der Punkt, bis zu welchem allein die Theilung sich fortsetzen läßt, nicht angegeben werden kann, oder weil sich nicht bestimmen läßt, nach wie vielmaliger Theilung jede weitere Theilung unmöglich sey. Insofern kann die Theilung als eine beliebig vervielfachte, insofern die Theilbarkeit als eine unendliche, als X in der nten d. h. in völlig unbestimmter Potenz gedacht werden. Soll dagegen die Behauptung besagen, — wie sie häufig genug aufgefaßt wird, — daß eine bestimmte begränzte Linie in's Unendliche theilbar sey, so involvirt sie einen vernichtenden Widerspruch. Denn ist die Linie in's Unendliche theilbar, so folgt, daß sie unendlich viele Theile habe, da nur das was aus unendlich vielen Theilen besteht, unendlich theilbar seyn kann. Dann aber wäre die kleinste Linie mit der größten, die begränzte mit der unbegränzten Linie identisch. Jede quantitative Unterschiedenheit fiele hinweg: das Sandkorn wäre ebenso groß als das Universum; denn die Ausdehnung jedes von beiden bestände in derselben (unendlichen) Vielheit von Raumtheilen; — der Begriff der Raumgröße, der Ausdehnung, ginge an einem unlösbaren Widerspruch in sich selbst zu Grunde. — Dieß wird man vielleicht zugeben, aber nur in Betreff der Raumgröße. Die Zahl, wird man einwenden, z. B. die Zahl 5 sey doch auch eine bestimmte Größe, und lasse sich dennoch in's Unendliche theilen; täglich hören und sprechen wir ja von $^{5}/_{100}$, $^{5}/_{1000}$ u. s. w. Die Thatsache ist unleugbar; und doch ist sie im Grunde nur eine Bestätigung des Satzes, den sie widerlegen soll. Denn fassen wir die Zahl 5 streng und genau als das, was sie ist und besagt, so ist sie die Summe von fünf Einern, das Ganze,

zu welchem eine bestimmte Anzahl von Einern zusamengefaßt ist. Als dieses Ganze aber läßt sie sich nicht in's Unendliche, sondern nur in die 5 Einer d. h. in die 5 Theile, aus denen es besteht, zerlegen, weil sie als dies Ganze nur diese 5 Theile hat. Wenn wir sie dennoch durch 10, 100 ꝛc. dividiren, so ist dieß dadurch, aber auch nur dadurch gerechtfertigt, daß es uns vollkommen frei steht, jede bloß quantitative Einheit und also auch jeden jener 5 Einer, sofern sie rein quantitative Einheiten sind, wiederum als ein Ganzes und damit als weiter theilbar zu fassen. [Bestände die Fünfzahl aus 5 Menschen, so könnte von einer Theilung ihrer Einer nicht die Rede seyn.] Aber indem wir das thun, fassen wir die Eins nicht als ein bestimmtes Ganzes, eine bestimmte Summe, — denn worin bestände die Anzahl von Theilen, welche in der Eins zusammengefaßt wären? — sondern wir fassen sie als reines Quantum, als Quatum-überhaupt, als völlig unbestimmte Größe. Als solche läßt sie sich dann freilich in's Unendliche, d. h. in's Unbestimmte, Beliebige, dividiren, weil sie, so gefaßt, von keiner anderen Größe unterschieden ist, sondern mit dem allgemeinen formalen Begriff der Quantität-überhaupt in Eins zusammenfällt. Was von der Zahlgröße gilt, wird auch auf die Raumgröße anwendbar seyn. Die continuirliche extensive Größe, unter deren Begriff die Raumgröße fällt, läßt sich zwar als continuirliche gar nicht theilen; denn in und kraft ihrer Continuität hat sie keine Theile. Dennoch betrachten wir sie als theilbar, weil wir sie als zusammengesetzt aus kleineren extensiven Größen fassen. Dazu sind wir insofern berechtigt, als jede extensive Größe als bloße Größe dasselbe ist was die andre, also auch unbeschadet ihrer Identität aus andern zusammengesetzt seyn oder als so zusammengesetzt gedacht werden kann. Allein indem wir sie so betrachten, fassen wir sie nicht mehr als continuirliche, sondern als discrete Größe, als Zahl. Und somit folgt: ist die extensive Größe eine bestimmte, so ist sie, wenn zusammengesetzt oder als discrete Größe gefaßt, nothwendig auch eine

bestimmte Zahlgröße, die eine bestimmte Anzahl von Einern (Theilen) hat und also nur in diese Einer sich theilen läßt, — kurz von ihr gilt ganz dasselbe, was von der bestimmten Zahlgröße der 5 und jeder andern bestimmten Zahlgröße. Die entgegengesetzte Annahme führt nothwendig zu jenem vernichtenden Widerspruche, in welchem, wie gezeigt, der Begriff der Größe überhaupt zu Grunde geht." —

Anstatt diesen — wie ich meine — klar dargelegten Widerspruch zu lösen, ignorirt ihn v. Hartmann und hält sich an die populäre Unklarheit des Denkens, welche meist von Widersprüchen nichts weiß. Er ignorirt aber auch einen allgemeineren Einwand, den ich gegen den Begriff des Unendlichen überhaupt und damit implicite gegen die Theilbarkeit in's Unendliche erhebe. Ich habe gezeigt, daß der Begriff desselben, wie v. Hartmann — wiederum der populären Unklarheit der Gedanken folgend — ihn faßt, in Wahrheit kein Begriff, sondern ein sinnloser, weil ein Undenkbares bezeichnender Name ist. Hier ist mein Beweis. „Werden die Begriffe des Ewigen und Unendlichen, wie gewöhnlich geschieht, nur im rein negativen Sinne einer schlechthinnigen Unveränderlichkeit, Anfangs- und Endlosigkeit, Gränzen- und Schrankenlosigkeit gefaßt, so folgt: Entweder wird mit der Negation Ernst gemacht und das Zeitliche und Endliche vom Gedanken gänzlich ausgeschlossen, und dann bleibt nur ein bloß Negatives, das reine undenkbare Nichts übrig. Oder was in ihnen gedacht wird, ist gerade Dasjenige was sie negiren, das Zeitliche und Endliche. Denn wie die negative Größe 3 nur vorstellbar ist als 3 mit dem Minuszeichen, und wie dieß Zeichen keinen Sinn hat, wenn es keine positive Zahl giebt, von der — 3 abgezogen werden kann, so hat die Unendlichkeit als bloße Negation des Endlichen keinen Sinn, wenn es nichts Endliches giebt das von ihr negirt wird. Eine solche Unendlichkeit kann mithin nur gedacht werden indem das Endliche als das zu Negirende gedacht wird, d. h. der Inhalt des Gedankens ist in Wahrhei

nur das Endliche mit dem Minuszeichen" (a. O. S. 667). Ich füge hinzu was ich an einem anderen Orte (Compendium d. Logik S. 166, 2te Aufl.) dargelegt habe und in der obigen Erörterung des Begriffs der Größe angedeutet ist. Das Unendliche in dem Sinne, in welchem das Wort gemeinhin gebraucht wird, ist nur ein falscher Ausdruck für ein quantitativ Unbestimmtes, Unbestimmbares. Wenn wir vom unendlichen Raum, von unendlicher Entfernung, von einer unendlichen Vielheit (der Sterne, der Dinge, der Atome) 2c. sprechen, so meinen wir nicht eine schlechthin gränzenlose, sondern in Wahrheit nur eine unbestimmte und unbestimmbare Größe, des Raumes, der Entfernung, der Zahl der Dinge 2c. Denn eine schlechthin gränzenlose Größe ist undenkbar, weil die Größe überhaupt, begrifflich, nur gefaßt werden kann als die Umgränzung eines (reellen oder bloß gedachten) Seyenden, eine gränzenlose Umgränzung mithin eine contradictio in adjecto ist. Wir denken uns daher das Unendliche auch stets nur in der Form, daß wir die unbestimmten und daher beliebig verschiebbaren Gränzen eines Raums immer weiter und weiter hinausrücken, oder eine beliebige Zahl immer mehr und mehr erhöhen. Versuchen wir die Gränzen ganz wegzudenken, den Raum, die Zahl als schlechthin unbegränzt zu fassen, so schwindet mit den Gränzen der Gedanke selbst: wir denken in Wahrheit nicht mehr, weil mit den weggedachten Gränzen aller Inhalt des Gedankens hinwegfällt und nur das reine undenkbare Nichts übrig bleibt. Die Größe rein als solche, in ihrer Allgemeinheit als Größe-überhaupt gefaßt, kann daher insofern als unendlich bezeichnet werden, aber auch nur insofern, nur darum, weil und wiefern sie, so gefaßt, eine völlig unbestimmte Begränzung ist, welche wegen ihrer Unbestimmtheit beliebig, in's Unbestimmte, sowohl erweitert wie verengert werden kann, also beliebig vermehr- wie verminderbar ist. Aber eben darum ist es nur eine Verwechselung der Begriffe, diese beliebige, an keine bestimmten Gränzen gebundene Vermehr- und Verminderbarkeit der Größe mit der Unendlichkeit als der reinen Negation

aller Begränzung zu identificiren; es ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die Bestimmungen (Prädicate), die nur von der Größe rein als solcher, von der unbestimmten Quantität gelten, auf ein bestimmtes Quantum zu übertragen. —

Betrachten wir nunmehr v. Hartmann's Nachweis, daß nach meiner Auffassung auch die Widerstandskraft der Atome nicht von ihnen selbst ausgeübt werden könne, so läßt sich leicht zeigen, daß fast jeder Satz, den er aufstellt, unhaltbar ist. Zunächst folgt aus der obigen Erörterung des Begriffs der Größe, des Unendlichen und der unendlichen Theilbarkeit, daß, selbst wenn meine Auffassung zum Begriff des Stoffs zurückführte, sie damit doch noch nicht widerlegt wäre, weil die Theilbarkeit in's Unendliche und damit der „immanente Widerspruch," dem angeblich aller stoffliche Atomismus verfalle, in Wahrheit nicht existirt. Aber ich bestreite, daß meine Auffassung in den „stofflichen" Atomismus zurücksinke. Ich schreibe zwar der Widerstandskraft des Atoms endliche Größe und Gestalt zu, und nehme an, daß sie den Raum, den das Atom einnimmt, gleichmäßig erfülle. Aber ich habe nicht gesagt, sondern leugne, daß damit die Kraft als „eine durch Hohlmaaße meßbare, continuirliche, schon durch ihr bloßes Daseyn (noch nicht Wirken) den Raum erfüllende, undurchdringliche Substanz von einer bestimmten Dichtigkeit" gefaßt sey, weßhalb sie als Stoff bezeichnet werden müsse. Ich unterscheide weder das „Daseyn" der Kraft von ihrem Thätigseyn (resp. Wirken), noch brauche ich das Wort Substanz. Nach meiner Anschauung erfüllt die Widerstandskraft den ihr zugemessenen (begränzten) Raum, weil sie Ausdehnungskraft ist. Sie ist nicht erst „bloß da" und dann thätig, sondern ihr Daseyn ist ihre Thätigkeit und ihre Thätigkeit ihr Daseyn, d. h. sie ist fortwährend thätig, in sich selbst wirkend, weil sie fortwährend von ihrem Centrum aus sich über ihren Raum ausbreitet. (Nur äußern kann sie als Widerstandskraft sich bloß dann, wenn eine andre Kraft wider sie andringt). Sie ist mithin unmöglich als „Stoff" zu denken, weil der Stoff rein als solcher weder in Bewegung ist noch eine

Bewegung vollziehen oder sich selbst in Bewegung setzen kann. Sie muß aber als Bewegung gefaßt werden, weil wir ein Ausgedehntseyn uns überhaupt nur vorzustellen vermögen als die Folge eines Sich ausdehnenden und durch diese Bewegung den Raum Einnehmenden, — eine Folge, welche, wie jede Folge, mit dem Wegfallen ihres Grundes (der expansiven Bewegung) mit hinwegfallen würde. — Will man diese fortwährende innere Bewegung unter der Form der „Ausstrahlung“ sich anschaulich machen, so ist man daran nicht gehindert durch die angebliche „Schwierigkeit,“ daß „die Bewegung doch an der Peripherie umkehren (reflectiren) müsse und dann die nachdrängende störe und aufhebe.“ Denn die Kraft der Ausdehnung des Atoms und folglich auch die expansive Bewegung ist eine endliche, beschränkte, bestimmte; sie reicht nur so weit wie der Raum, den sie erfüllt, d. h. sie reicht nur bis an die Peripherie, braucht und vermag also nicht an der Peripherie „umzukehren“. — Diese Auffassung, die ich allein als die meinige anerkennen kann, ist sonach durch v. Hartmann's Einwände gar nicht betroffen, also auch nicht „als unzulässig bewiesen“.

In ihr liegt allerdings eine „Vereinigung“ jener beiden Auffassungsweisen, die v. Hartmann für unvereinbar erklärt, und die den Kernpunkt meiner Anschauung bildet. Ist also, wie gezeigt, diese Vereinigung in der oben dargelegten Form, in welcher ich sie fasse, durch v. Hartmann's Einwürfe nicht widerlegt, so fallen alle Streiche, die er im Folgenden von der dritten, nach ihm noch möglichen Auffassungsart gegen mich führt, in's Leere. Nach meiner Begriffsbestimmung der Kraft ist die Kraft nie ein bloß „subsistirendes, noch nich wirkendes Wesen;“ denn mir fällt die Kraft mit der Thätigkeit rein als solcher begrifflich in Eins zusammen, und eine unthätige, weil noch nicht wirkende Thätigkeit ist eine contradictio in adjecto. Will v. Hartmann meine Begriffsbestimmung der Kraft, resp. des Vermögens (als bedingter Kraft) nicht gelten lassen, so sage er uns, was eine bloß subsistirende, unthätige, noch nicht

wirkende Kraft ist und wodurch sie sich vom reinen, wirkungslosen Stoffe unterscheidet. Nach meiner Auffassung ferner kann die Kraft — gleichgültig, ob Thätigkeit oder ein bloß subsistirendes Wesen — „an einem mathematischen Punkte“ nicht ihren „Ort“ haben, weil ein mathematischer Punkt kein „Ort“ ist, weil es vielmehr ein augenfälliger Widerspruch ist, dem schlechthin ausdehnungslosen Punkt einen Ort im Raume anzuweisen. Denn (wie ich gegen Fechner S. 444 f. dargethan habe) der Raum rein als solcher ist ja nur leere, unbestimmte Ausdehnung; jeder Ort im Raume, d. h. jeder einzelne Theil des Raumes, muß mithin irgend eine (wenn auch schlechthin kleinste, nicht weiter theilbare) Ausdehnung haben: das Ausdehnungslose im Raume wäre also dasselbe was etwa die Finsterniß im Lichte oder die Gedankenlosigkeit im Denken. Die „dritte“ Auffassungsart des Atoms als eines bloßen Kraftcentrums, die v. Hartmann nicht nur für möglich, sondern für „allein beachtenswerth“ erklärt, ist sonach in Wahrheit unmöglich, weil von ungelösten Widersprüchen durchsetzt. Mir ist das Centrum der Kraft, von dem ich spreche und das für jede Kraft (Thätigkeit) angenommen werden muß, kein mathematischer Punkt. Die Kraft hat aber auch nach meiner Anschauung nicht „ihren Ort nur im Centrum;“ das Centrum ist vielmehr nur der Ausgangspunkt ihrer Thätigkeit und dieser nur ein anderer Name für den Anfangspunkt derselben wenn und wo sie nach allen Richtungen hin geht und damit eine peripherische ist. Einen solchen Anfangspunkt aber müssen wir annehmen, weil eine schleichthin anfangslose Thätigkeit (Bewegung) ebenso undenkbar ist wie eine unendliche, schlechthin gränzen- und endlose. — Endlich gehen alle Einwendungen v. Hartmann's, die er gegen die dritte, mir untergeschobene Auffassungsweise richtet, von der Voraussetzung aus, daß die Centralkraft der Atome nach meiner Anschauung die „Abstoßungskraft“ sey. Aber auch diese Voraussetzung ist wiederum ein Mißverständniß, eine Fiction. Ich erkläre wiederholt ausdrücklich, daß mir das Centrum der Atomkräfte die Widerstandskraft ist, und zeige an der Hand des geistvollen

Physikers Snell, daß die Widerstandskraft in ihrer principalen Form als Trägheitswiderstand nothwendig allen Atomen (den ponderablen wie imponderabeln) beigelegt werden müsse; ja sie sey die erste, schlechthin nothwendige „fundamentale Bestimmung des Seyenden selbst als Seyenden, weil ohne alle Widerstandsfähigkeit, ohne die Möglichkeit sich in seinem Bestande zu behaupten, das Seyende — vorausgesetzt daß es ihm gegenüber noch andre Kräfte, Thätigkeit und Bewegung giebt — nothwendig aus dem Raum oder was dasselbe ist, aus dem Umkreis des Seyns verdrängt, im eigentlichen Sinne vernichtet werden würde", oder wie Snell es ausdrückt: weil ohne die Widerstandskraft „jede noch so kleine Kraft jedem Raumerfüllenden in jeder noch so kleinen Zeit eine unendlich große Geschwindigkeit ertheilen würde, eine solche Geschwindigkeit eines Raumerfüllenden aber in sich schließe, daß dasselbe zugleich hier und anderswo, daß es hier und zugleich nicht hier sey, daß es überhaupt nicht sey, wenigstens nicht als Erscheinendes." Die Widerstandskraft wird zwar nach meiner Auffassung zur Abstoßungskraft oder äußert sich als solche, aber nur da wo sie, der Bewegungskraft des auf sie anbringenden Atoms (Körpers) gegenüber, einen überwiegend hohen Grad von Extensität besitzt, kraft dessen sie die Bewegung des andringenden Atoms nicht bloß zu hemmen, sondern zurückzuweisen, zu reflectiren, rückläufig zu machen vermag. Was von der Abstoßungskraft gilt, gilt mithin keineswegs ohne Weiteres auch von der Widerstandskraft, insbesondere nicht vom Trägheitswiderstand.

Der Trägheitswiderstand — der, wie ich dargethan habe, ganz dasselbe ist und leistet was der sog. Stoff, und daher dessen Stelle in den naturwissenschaftlichen Theorien vertreten kann — ist die allgemein anerkannte vis inertiae oder das sog. Beharrungsvermögen alles Materiellen. In ihrer principalen Bestimmung fällt die Widerstandskraft mit dem Beharrungsvermögen in Eins zusammen. Weil ich sonach die Widerstandskraft mit dem Trägheitswiderstand (Beharrungsvermögen) identificire, und andrerseits sie in dem angegebenen Sinne (Bedingungsweise)

als Repulsionskraft sich äußern lasse, wirft mir v. Hartmann vor: „Was Ulrici Widerstandskraft nennt, ist ein unklares Gemisch des allen Atomen (Körper- und Aetheratomen) zukommenden Beharrungsvermögens und der nur gewissen Atomen (nämlich den Aetheratomen) zukommenden Repulsions- oder Abstoßungskraft.“ Er behauptet dagegen seinerseits: „Das Beharrungsvermögen oder der Trägheitswiderstand ist gar keine besondre Kraft, sondern eine Erscheinung, die bei der Wirksamkeit beliebiger andrer (und zwar ebensowohl anziehender als abstoßender) Kräfte durch die Reciprocität der Bewegung hervorgerufen wird; bei dem Beharrungsvermögen kann daher von Größe und Gestalt einer Wirkungssphäre gar nicht die Rede seyn.“ — Ich fürchte nach dieser Erklärung, daß die unklare Mischung oder mischende Unklarheit nur auf Seite meines Gegners liegt. Er erkennt an, daß Beharrungsvermögen und Trägheitswiderstand dasselbe sey (denn jenes „oder“ ist ja offenbar ein bloßes sive); nur soll es keine „besondre Kraft,“ sondern eine „Erscheinung“ seyn. Allein jeder Erscheinung muß doch etwas zu Grunde liegen, was in ihr erscheint, von dem sie ausgeht, durch das sie vermittelt ist; sonst wäre sie bloßer Schein. Das Beharrungsvermögen äußert sich (erscheint) aber nur in dem Widerstande, den es jeder Veränderung des Zustandes, in welchem das Atom sich befindet, entgegensetzt. Ist das Atom infolge der Wirkung einer anziehenden Kraft in Bewegung, so setzt das Beharrungsvermögen auch jeder Einwirkung, welche diese Bewegung zu stören oder zu hemmen sucht, Widerstand entgegen: es wirkt also nicht bloß in den ruhenden, sondern auch in den beweten Atomen. Aber nicht der Kraft als solcher, sondern ihrer Aeußerung, der von ihr ausgehenden Einwirkung des einen Atoms auf das andre, setzt jedes derselben Widerstand entgegen. Vom Beharrungsvermögen oder Trägheitswiderstand der anziehenden oder abstoßenden „Kräfte“ kann mithin nur die mischende Unklarheit reden; in Wahrheit kann nur da, wo diese Kräfte auf ein andres Atom außer ihnen einwirken und den (ruhenden oder bewegten) Zustand desselben zu

ändern suchen, oder wo ihnen selbst (ihrem Wirken) eine andre Kraft störend oder hemmend entgegentritt, vom Beharrungsvermögen die Rede seyn. Wer mithin das Beharrungsvermögen anerkennt und weiß was er sagt, kann es, da es nur als Trägheitswiderstand sich äußert, auch nur als eine besondre Form der allgemeinen Widerstandskraft fassen.

Dasselbe gilt von der Abstoßungskraft: auch sie ist nur als eine besondre Form der Widerstandskraft zu fassen. Denn auch sie äußert sich zunächst und principaliter, im ersten Momente ihres Wirkens, in dem Widerstande, den sie der andringenden Bewegung eines andern Atoms (Körpers) entgegensetzt; sie aber bleibt dabei nicht stehen, sondern vermöge ihrer größeren, die andringende Bewegungskraft überwiegenden Stärke gelingt es ihr, die andringende Bewegung nicht (wie der Trägheitswiderstand) bloß zu hemmen, sondern zurückzuwerfen und in die entgegengesetzte (rückläufige) Richtung umzubiegen. Den verschiedenen Atomen kommt eben ein verschiedenes Maaß der Stärke der Widerstandskraft, sowohl des Trägheitswiderstands oder Beharrungsvermögens wie des Abstoßungsvermögens, zu: das erkennt die Naturwissenschaft allgemein an und muß es, den Thatsachen gegenüber, anerkennen. Auf diesen verschiedenen Stärkegrad suche ich den Grundunterschied, den die Naturwissenschaft zwischen den Körper- und Aetheratomen annimmt, zurückzuführen, indem ich die Hypothese aufstelle (a. O. S. 469), „daß die Widerstandskraft der Atome nicht nur extensiv, sondern auch intensiv eine verschiedene sey: extensiv, indem sie im oben angegebenen Sinne einen größeren oder geringeren Raum erfüllt, intensiv, sofern sie denselben mit größerer oder geringerer Energie behauptet. Und diese Voraussetzung — fahre ich fort — ist keine bloße Voraussetzung. Offenbar vielmehr besitzen die imponderabeln oder Aetheratome, nach Allem was die Naturwissenschaft von ihnen aussagt, wirklich in extensiver Beziehung eine sehr große, in intensiver dagegen eine sehr geringe Widerstandskraft (daher ihre gegenseitige Repulsion und andrerseits ihre große Beweglichkeit und leichte Verdräng- und Verschiebbarkeit);

dadurch vornehmlich unterscheiden sie sich von den ponderablen Atomen, bei denen [wegen des Uebergewichts der Anziehungskräfte in ihnen] das umgekehrte Verhältniß stattfindet." Hr. v. Hartmann bemerkt dagegen, daß ihm diese Unterscheidung von extensiver und intensiver Widerstandskraft „hinsichtlich ihrer Berechtigung und ihres Nutzens unverständlich geblieben sey." Er sagt indessen nicht, warum sie ihm unverständlich sey. Und da der Unterschied von extensiver und intensiver Größe (einer Kraft, Thätigkeit, Wirkung) ein allgemein anerkannter, landläufiger Begriff ist, so darf ich wohl hoffen, daß die angebliche Unverständlichkeit nur auf subjectiven Gründen beruhe, und andre Leser in jener Stelle keine unlösbare Dunkelheit gefunden haben werden.

Endlich hält mir v. Hartmann entgegen: „Die Affinität und Abstoßungskraft sind nur auf kleinste Entfernungen wahrnehmbar. Die Adhäsion schon auf ganz merkliche Entfernung, die Gravitation endlich geht durch den ganzen Weltenraum, so weit Materie in demselben anzutreffen ist, wir kennen keine Gränze für ihre Wirkungssphäre. Ulrici muß also bei seiner Annahme von vielen in einem Centrum vereinigten Kräften dem betreffenden Atom für jede besondre Kraft eine andre Größe und Gestalt zuschreiben, — und zwar für die Gravitation eine unbegränzte, unendlich große." — Der Einwand beweist wiederum nur, daß v. Hartmann mich mißverstanden, oder daß meine Anschauung ihm unverständlich geblieben ist. Nach meiner Auffassung ist die Größe und Gestalt des Atoms nur durch seine Widerstandskraft bedingt und bestimmt, weil nur sie als Ausdehnungskraft den Raum erfüllt und den eingenommenen Raum behauptet. Die mit dieser Centralkraft vereinten Anziehungskräfte können daher einen verschiedenen Grad der Extensität wie Intensität besitzen, ohne daß dadurch Gestalt und Größe des Atoms geändert wird. Denn sie sind nicht in dem Atom, innerhalb des von ihm erfüllten Raumes thätig, sondern nach außen, auf andre Atome gerichtet, und durch die Beschaffenheit dieser andern Atome ist zugleich die Größe (Stärke) ihrer

anziehenden Thätigkeit (bei der Affinität ihre Thätigkeit überhaupt) bedingt. —

Herr v. Hartmann braucht indeß, wie es scheint, jenen Einwand nur als Uebergangspunkt, um zu seiner eigenen Auffassung des Atomismus zu gelangen und sie aus der Widerlegung der meinigen gleichsam resultiren zu lassen. Denn er fährt fort: „Wenn wir aber nicht umhin können, jedem Köperatom in Bezug auf die Gravitationskraft eine unbegränzte Größe und Gestalt zuzuschreiben und somit die Wirkungssphäre sämmtlicher Körperatome als identisch, als gleich dem Weltenraum zu setzen, so wird der Werth dieser Bestimmungen überhaupt höchst zweifelhaft. Dieß ist um so mehr der Fall, wenn wir uns zu einer etwas freieren Anschauung in Betreff der Cohäsion, Affinität 2c. erheben, und diese als bloße Erscheinungsformen der allgemeinen Gravitation in einer durch die bestimmte Gruppirung der Atome zu Molecülen und die Anordnung der Molecüle bedingten Combinationsform betrachten. Wenn nämlich mehrere Atome in der Weise zu einem Molecüle vereinigt sind, daß letzteres nach den verschiedenen Richtungen des Raumes verschiedene Durchmesser zeigt, so leuchtet ein, daß in einem solchen Molecül die Combination der Gravitationskräfte seiner Atome nach den verschiedenen Richtungen des Raumes verschiedene Stärke haben muß, also auch zwischen zwei derartigen Molecülen nicht bloß Annäherungs-, sondern auch Drehungseffecte durch die Gravitation hervorgerufen werden müssen, bis dieselben nach zahlreichen Schwingungen in der durch die zwischengelagerten Aetheratome gestatteten möglichsten Nähe eine feste Gleichgewichtslage angenommen haben. Diese Umstände sind aber ausreichend, um uns von der chemischen Verwandtschaft sowie von den bei chemischen Verbindungen und Zersetzungen stattfindenden Schwingungserscheinungen einen Begriff zu machen.“ Demgemäß nimmt v. Hartmann an, „daß die Anziehungsphänomene sich dereinst sämmtlich durch besondre Combination einfacher Gravitationsacte erklären lassen werden.“ — Abgesehen davon, daß durch diese „freiere Anschauung“ vorläufig die Anziehungsphäno-

mene sich noch nicht erklären und wahrscheinlich nie werden erklären lassen, und daß eine „unbegränzte" Größe, eine „unbegränzte" Gestalt der Körperatome, zu der die obige Argumentation v. Hartmann's führt, eine contradictio in adjecto involvirt, so widerspricht auch seine freiere Anschauung direct sich selbst. Denn die Anziehungskraft der Gravitation wirkt und erstreckt sich ja, seiner eignen wie der naturwissenschaftlichen Ansicht gemäß, nach allen Richtungen hin. Und mithin leuchtet ein, daß ein Molecül, welches aus solchen, in allen Richtungen attractiv wirkenden Atomen zusammengesetzt ist, unmöglich „verschiedene Durchmesser nach verschiedenen Richtungen des Raumes hin" zeigen kann.

Nachdem er durch diesen Widerspruch die Anziehungskräfte der Affinität, Cohäsion, Adhäsion ꝛc. in den Urbrei der unbegränzten Anziehungskraft der Gravitation aufgelöst und damit beseitigt hat, sucht er in ähnlicher Weise auch die bestimmte, begränzte, verschiedengradige, d. h. die atomistisch gefaßte Abstoßungskraft aus der Welt zu schaffen. „Wenn die in's Unendliche gehende Anziehungskraft — fährt er fort — zur Entfernung im umgekehrt quadratischen Verhältnisse steht, so die Abstoßungskraft im umgekehrten Verhältniß einer höheren als der zweiten Potenz, so daß sie mit wachsender Entfernung unverhältnißmäßig schnell abnimmt. Wenn dem so ist, warum soll sie dann aber nicht ebenfalls in's Unendliche gehen, da doch schon auf mäßigen Entfernungen ihre Stärke unmerklich klein werden muß?" — Auch hier liegt der Selbstwiderspruch klar zu Tage. Denn zunächst ist das Gesetz der Gravitation auf eine „in's Unendliche gehende", also in unendlicher Entfernung wirkende Anziehungskraft schlechthin unanwendbar, weil es von einer unendlichen Entfernung kein Quadrat giebt, weil vielmehr die zweite Potenz einer unendlichen, also schlechthin unvermehrbaren Entfernung eine contradictio in adjecto ist, und mithin Jeder, der das Gravitationsgesetz ausdrücklich anerkennt und weiß was er sagt, auch anerkennen muß, daß dasselbe endliche, begränzte Entfernungen und somit auch eine

endliche (wenn auch für uns unbestimmbar) begränzte Anziehungskraft voraussetzt. Dasselbe gilt von der „in's Unendliche gehenden" Abstoßungskraft: auch bei ihr kann um desselben undenkbaren Widerspruchs willen von keiner „höheren" Potenz die Rede seyn. Außerdem würde sie die mit ihr ausgestatteten Atome, namentlich die (nach v. Hartmann's Annahme mit ihr allein ausgestatteten) Aetheratome in unendliche Weiten von einander entfernen, und mithin die ganze Wirksamkeit, welche die Naturwissenschaft ihnen beilegt, schlechthin unmöglich machen.

Die Folgerung, die v. Hartmann aus diesen seinen Prämissen zieht, daß demnach — nämlich „wenn es das Natürlichste (!) sey, die Wirkungssphäre der Abstoßungskraft ebenso wie die der Anziehungskraft als unendlich anzunehmen," — „der Begriff einer Größe und Gestalt des Atoms (von dem ich ausgehe) uns völlig unter den Händen verschwinde," bedarf keiner besondern Widerlegung, da ihre Prämissen völlig unhaltbar sind. Ich bemerke daher nur, daß mit ihr und ihren Prämissen auch der naturwissenschaftliche Atomismus unter v. Hartmann's Händen völlig „verschwindet."

Von seinen Prämissen aus bedarf er dann auch nicht mehr der Hypothese „von der Vereinigung mehrerer Kräfte in einem Centrum; denn die Aetheratome haben danach nur die Eine unendliche Abstoßungskraft, die Körperatome nur die Eine unendliche Anziehungskraft."*) Aber auch die von mir als nothwendig nachgewiesene Veränderlichkeit der Kraft verwirft er, frei-

*) Ich kann indeß doch nicht umhin, noch der seltsamen Art und Weise zu erwähnen, in der er meine Annahme einer die mehreren Kräfte des Atoms „einenden Kraft" widerlegt: „Dann brauche man ja, meint er, wiederum eine Kraft, um die einende Kraft mit den geeinten in demselben Atom zusammenzuhalten u. s. f." Dieser regressus in infinitum würde natürlich von allen einenden, die Atome mit einander verbindenden und zusammenhaltenden Kräfte gelten, und jede Einigung von Atomen wäre unmöglich; die Anziehungskraft z. B. der Affinität, welche die Atome A und B vereinigt, bedürfte danach einer zweiten Anziehungskraft, welche die Anziehungskraft von A mit der von B — denn beide Atome sind ja nach v. H. nur Anziehungskräfte — zusammenbrächte u. s. f.

lich wiederum ohne meine dafür angeführten Argumente zu widerlegen, auch nicht als schlechthin unmöglich, sondern nur als unnöthig. Und so zieht er dann die Schlußfolgerung: „Wir werden also vorläufig an unveränderlichen, einfachen Kraftcentris von in's Unendliche reichender, entweder positiver oder negativer Wirksamkeit festhalten müssen.“ Aber auch dieses Festhalten ist nur ein „vorläufiges“, und mithin im Grunde kein „Festhalten“. Im Folgenden wirft er auch die unveränderlichen einfachen „Kraftcentra“ über Bord, indem er (nach der oben angeführten, unhaltbaren Vertheidigung der actio in distans) fortfährt: „Wir haben bisher den gemeinsamen Durchschnittspunkt aller Richtungslinien der Kraftwirkungen, das Centrum der Wirkungssphäre, als den Ort oder Sitz der Kraft als substantieller Potenz angesehen, weil dieß die bequemste Vorstellungsweise schien; es fragt sich aber, ob dieß nicht eine sinnliche und unphilosophische Ansicht sey. Wir können mit demselben, ja mit noch mehr Recht behaupten, der Ort jeder einzelnen Atomkraft sey ihre Wirkungssphäre d. h. der Weltenraum, in welchem dann alle Kräfte nicht neben, sondern in einander wären, und sich nur dadurch von einander unterschieden und nur dadurch das räumliche Nebeneinander hervorbrächten, daß ihre Wirkungsrichtungen und Wirkungsstärke gesetzliche ideelle Beziehung auf verschiedene (bewegliche) imaginäre Centra hätte. Bei dieser Anschauung würden die Kräfte nur da wirken wo sie sind [also meine Einwände gegen die actio in distans beseitigt seyn], und die sogenannte Annäherung zweier sich anziehender sogenannter Kraftcentra bestände in Wahrheit nur in einer solchen Aenderung der Richtungslinien und der Stärke der Kraftwirkungen, daß die imaginären Raumpunkte, auf welche die Richtungen und das Gesetz der Stärkeveränderung nach der Entfernung ideell bezogen sind, sich einander genähert zu haben scheinen.“ Ich will nicht urgiren, daß uns v. H. mit keinem Worte sagt, wie die vielen, also doch unterschiedenen Kräfte, namentlich die Kräfte der Anziehung und Abstoßung, „in einanderseyn“ seyn (gedacht wer-

den) können; daß er uns ebenso wenig sagt, wie das räumliche Nebeneinander dadurch „hervorgebracht" werden könne, daß die Wirkungssphären und die Wirkungsstärke der Kräfte „gesetzliche ideelle Beziehung auf verschiedene (bewegliche) imaginäre Centra hätten". Ich will nicht fragen, wo die „verschiedenen Centra" herkommen, wer diese „imaginären" Centra sich imaginirt, wer die „beweglichen" in Bewegung setzt, und die Wirkungsrichtungen und Wirkungsstärke der vielen Kräfte in „gesetzliche ideelle Beziehung" auf die Centra setzt. Ich mache nur darauf aufmerksam, daß die Kraftcentra — denen bisher, wenigstens den Worten und dem Anschein nach, reelle Existenz beigemessen ward — plötzlich „imaginäre", „sogenannte" geworden sind, daß ebenso die Beziehung der Wirkungsrichtungen der Kräfte auf sie nur eine „ideelle", die Annäherrng zweier Kraftcentra nur eine „sogenannte", in Wahrheit gar nicht vorhanden ist, sondern nur „imaginäre" Raumpunkte sich einander zu nähern „scheinen"; — Alles hat sich plötzlich in ein „Imaginäres, Ideelles, Sogenanntes" umgewandelt. Jedenfalls sind mit den Kraftcentren auch die Atome und ihre Kräfte zu einem bloß „Imaginären" geworden!

Allein auch diese imaginären Atome werden schließlich noch beseitigt. „Aber — perorirt v. Hartmann weiter — auch diese Auffassung kann noch in unphilosophischer Weise misdeutet werden. Wenn wir nämlich die Sache so auffassen wollten, daß die Kräfte als substantielle Potenzen allgegenwärtige räumliche Wesen seyen, so würden wir etwas aus der empirisch entwickelten Anschauung herauslesen was gar nicht in ihr liegt. Sie sagt uns nur, daß die Kräfte insofern im ganzen Weltenraum seyen, als sie in demselben wirken, d. h. sie sind es nur als wirkende; nur ihre Wirksamkeit ist als räumlich behauptet, von ihrer potentiellen Subsistenz aber gar nichts darin ausgesagt, und die Frage, ob sie als Kraftwesen (abgesehen von den Orten oder räumlichen Beziehungen ihrer Wirksamkeit) punktuell oder allgegenwärtig, hier oder dort, räumlich oder unräumlich seyen, bleibt zunächst vollkommen offen." — Herr v. Hartmann entscheidet diese „offene" Frage zu Gunsten

der Unräumlichkeit des „Kraftwesens". Aber auch hier sagt er uns leider nicht, in welchem Sinne eine Kraft in ihrer „potentiellen Subsistenz", als welche sie nicht wirksam (unthätig) ist, noch als Kraft bezeichnet und vom bloßen Stoffe unterschieden werden könne. Er sagt uns ebenso wenig, wie ein „unräumliches" Kraftwesen eine „räumliche" Wirksamkeit üben könne, — was, da das Wirken doch zu ihm als Kraftwesen wesentlich gehört, anscheinend eine contradictio in adjecto involvirt, — wie also jene Frage eine „offene" seyn könne. Er fährt wiederum ohne Weiteres fort: „Jene Frage wird schon durch die einfache Betrachtung ihrer Beantwortung näher geführt, daß die Wirksamkeit der Kraft in's Unendliche geht (was kein Widerspruch ist), der Sitz des Kraftwesens aber nicht ohne den Widerspruch einer wirklich umfaßten vollendeten Unendlichkeit der bloß möglichen Wirkungssphäre gleichgesetzt werden kann. Noch entschiedener werden wir auf Unräumlichkeit des Kraftwesens hingewiesen, wenn wir bedenken, daß jede Kraftäußerung Realisirung des idealen Inhalts eines Strebens ist, sich also aus Elementen zusammensetzt, welche an sich unräumlich sind, wohl aber in ihrem Inhalt unter anderm auch die räumlichen Beziehungen enthalten können und müssen. Wir werden daher das Wesen der Kraft mit Entschiedenheit für etwas Nichträumliches, Transscendentales erklären müssen, womit sofort auch die Vielheit des Wesens wegfällt, und die sogenannten Atomkräfte nunmehr als individualisirte Aeußerungen eines einheitlichen Kraftwesens gefaßt werden müssen. Mit dieser Auffassung, nach welcher alle Räumlichkeit, also auch Entfernung, nur noch in den atomistisch gebrochenen Actionen der an sich transscendenten Kraft zu finden ist, fällt natürlich der Begriff der actio in distans als ganz unzutreffend in sich zusammen." —

Ob mit einer Auffassung, nach welcher ein unräumliches Kraftwesen eine räumlich unendliche Wirksamkeit übt, der Begriff der actio in distans in sich zusammenfalle, ist m. E. noch sehr fraglich. Unzweifelhaft dagegen ist „mit dieser Ansicht"

aller Atomismus beseitigt und ein Dynamismus untergeschoben, der in keinem Sinne als atomistisch bezeichnet werden kann. Wollten wir uns, trotz des Protestes der Naturwissenschaften, diesen „einheitlichen" und einseitigen Dynamismus gefallen lassen, so müßte uns v. Hartmann doch erst darthun, wie „Elemente, welche an sich unräumlich sind", doch „in ihrem Inhalt unter andrem auch die räumlichen Beziehungen enthalten können", womit offenbar die oben schon gerügte contradictio in adjecto nur in andrer Form wiederholt ist. Er müßte uns weiter sagen, wie das „einheitliche" Kraftwesen es mache, sich zu „individualisiren" und als viele „Atomkräfte" oder in der Form von Atomkräften sich zu „äußern". Auch will es mir scheinen, als sey die Annahme eines „einheitlichen" Kraftwesens, das in „atomistisch gebrochenen Actionen" sich bethätigt und mit der einen Action eine anziehende, mit der andern eine abstoßende Wirkung übt, wiederum nur eine contradictio in adjecto.

Da Herr v. Hartmann unmöglich wissen kann, ob nicht auch Andre außer mir in dieser seiner Auffassung statt der versprochenen Einigung von Atomismus und Dynamismus nur einen Knäuel von Widersprüchen finden dürften, so wird er sich doch entschließen müssen, seine „Auffassung" etwas genauer zu begründen und klarer darzulegen. Mit der vorliegenden Abhandlung hat er seinen Feind, den naturwissenschaftlichen Atomismus, offenbar noch nicht aus dem Felde geschlagen. —

Recensionen.

Beiträge zur Geschichte und Kritik der Philosophie.

IV.

Aus Schellings Leben in Briefen. Schluß.

Schelling's Uebersiedlung aus den ästhetischen Kreisen von Jena-Weimar nach dem katholischen Würzburg bezeichnet einen bedeutenden Wendepunkt auch seines innern Lebens.

Sein bisheriges System war ein geniales Jugendwerk mit allen Vorzügen, aber auch mit allen Mängeln eines solchen. Es bildete mit seiner frischen, anregenden Kraft für Viele den Ausgangspunkt weiterer Forschungen, aber unterdessen empfand der Urheber des Systems bald selbst, daß mit ihm die Philosophie ihren Abschluß nicht erreicht habe. Es fehlte nicht allein an dem eigentlichen Ausbau des Lehrgebäudes, an der vollständigen Durchführung der Principien durch das Detail der besondern Disciplinen, sondern die Principien selbst mußten noch weiter gebildet und umgestaltet werden. Wir wollen nun nicht verkennen, daß Schelling in seiner spätern Philosophie, die von seiner Würzburger Periode ihren Anfang nimmt, beachtenswerthe Schritte über das Identitätssystem hinaus gethan hat. Es beruht das vorzugsweise darauf, daß er den positiven Geistesmächten des Christenthums und des klassischen Alterthums mit gereifterem Geiste immer gerechter geworden ist. Wir vermögen aber dennoch nicht, uns mit seiner positiven Philosophie völlig zu befreunden, können auch nicht zugestehen, daß die deutsche philosophische Wissenschaft in ihr ihren Culminationspunkt erreicht hat. Sie ist eine der vielen, bisher größtentheils vergeblich angestellten Versuche, die allerdings nothwendige, nochmalige Umgestaltung der Philosophie zu vollziehen, nachdem auch die Hegelsche Fortbildung des Identitätssystems sich als unzulänglich erwiesen hat.

Schelling's späteres Unternehmen mußte an seiner unvollständigen Kenntniß der Geschichte der Philosophie, dem Mangel der Logik und der einseitigen Tendenz des Systems unrettbar scheitern.

Wir sahen, daß Sch. schon in seiner ersten Epoche eigentlich keine recht gründlichen Studien der Geschichte der Philosophie getrieben hat. Dieser Mangel wird späterhin nur sehr unvollkommen ersetzt. Schelling las fremde philosophische Schriften, wenn er sie überhaupt las, nur gelegentlich der Production seiner eigenen, wie er selbst bezeugt hat. Er pflegte einige Haupt- und Knotenpuncte der wichtigern Systeme herauszugrei-

fen, eignete sie sich an, bildete sie weiter und verarbeitete sie in seiner Weltanschauung. Aber die Geschichte der Philosophie als Ganzes hat er ebensowenig, wie auch nur eine philosophische Hauptdisciplin vollständig durchgearbeitet. In Folge davon konnten die historischen Fundamente des Systems nicht sicher gelegt werden. —

Ein weiterer Mangel, den die Schelling'sche Philosophie mit allen Systemen, die zur Mystik neigen, theilt, ist die Vernachlässigung der Logik, die fehlende ausführliche Rechenschaft über die wissenschaftliche Methode in einer vollständigen in sich abgeschlossenen Disciplin. Die gelegentlichen Aeußerungen und Erörterungen über dieselbe können diese Lücke nicht ausfüllen.

Was endlich den Inhalt des spätern Schelling'schen Systems betrifft, so können wir uns der Bemerkung nicht entschlagen, daß Schelling die philosophische Wissenschaft auf die Gestalt zurückgebracht hat, die sie im Mittelalter hatte. Danach geht alle Philosophie in die Religionsphilosophie auf, es fehlen aber die philosophischen Betrachtungen über die Natur und das menschliche Leben. Allerdings sind diese in der sogenannten negativen Philosophie mitenthalten, zu der die positive Philosophie ergänzend hinzutreten soll. Indessen ist der Nachweis, wie sich positive und negative Philosophie zu der Einheit eines Systems ergänzen, nicht gegeben worden, vielmehr fällt die Philosophie in zwei Hälften auseinander, die sich eher aufheben als ergänzen. Dazu kommen noch die Bedenken, die sich im Einzelnen gegen die Begriffsbestimmungen der positiven Philosophie erheben lassen, um das Urtheil zu begründen, daß Schelling's spätere Philosophie, abgesehehen von einzelnen Anregungen, den großen Erwartungen, die sie zu erregen verstand, nicht entsprach und fast keine der gemachten Versprechungen erfüllt hat. —

Der Würzburger Aufenthalt Schelling's umfaßt die Jahre 1803—1806. Alles schien sich hier im Anfang günstig für ihn zu gestalten. Die baiersche Regierung machte große Anstrengungen, die Universität zu heben und sie durch Berufung

der besten Lehrkräfte den übrigen Universitäten Deutschlands würdig an die Seite zu stellen; Schelling im Besondern hatte sich des Wohlwollens derselben zu erfreuen. Graf Thürheim holte seinen Rath in vielen Dingen ein, welche die Organisation der Universität betrafen (II S. 6), auch war unser Philosoph nicht ohne Einfluß auf die Berufungen (II S. 15). Seine erste Wirksamkeit als Lehrer versprach die besten Erfolge; selbst reife Männer nahmen auch hier als Zuhörer an seinen Vorlesungen Theil. Seine äußern Verhältnisse waren, wenn auch keine glänzenden, so doch gesicherte, so daß es schien, als ob er in Würzburg in einen sichern Hafen eingelaufen wäre, in dem er sich mit rechter Ruhe seinen wissenschaftlichen Studien würde hingeben können. Nichtsdestoweniger sah er bald wieder seine Stellung schwankend werden.

Seine Wirksamkeit als Universitätslehrer war keine nachhaltige. Schon im März 1804 klagt Schelling in einem Briefe an Hegel: „Der Geist der Studirenden ist noch weit von dem in Jena herrschenden entfernt und sie finden die Philosophie noch gewaltig unverständlich“ (II S. 11). Andrerseits war auch die Regierung mit der Richtung, in welche Schelling den Geist der Jugend leitete, wenig einverstanden; man dachte daran einen praktischen Mann zu berufen (II S. 20), „der dem excentrischen Wesen der Philosophie das Gegengewicht hielte, und die unfruchtbare Speculation bei den jungen Leuten, die nur allzusehr itzt in Würzburg genährt würde, mit der praktischen Tendenz vertauschte.“ Man hatte dabei Schelling's philosophischen Gegner Fries im Auge, hätte freilich mit dessen Berufung auch nicht viel gebessert. Schelling war wohl überhaupt mehr geeignet, als Mitglied einer Akademie seiner Selbstbildung zu leben und durch einzelne Abhandlungen seine Wissenschaft zu fördern, als als Universitätslehrer deren Geschichte, Methode und hauptsächlichste Disciplinen vollständig und gründlich durchzuarbeiten und vorzutragen. —

Zu diesen zweifelhaften Erfolgen seiner Lehrthätigkeit kamen manche literarische Angriffe, die ihn beunruhigten. Halb Frei-

geist und halb Mystiker, hatte Schelling von entgegengesetzten Partheien die widersprechenden Vorwürfe des Atheismus und Katholicismus zu erfahren (II S. 12). Während ihn die baierschen Aufklärer als Obscuranten und Mystiker verschrieen, fürchtete ihn der Bischof als Protestanten. — Ein Angriff aus nächster Nähe erfolgte 1804 auf ihn durch seinen Collegen, den Professor der Kirchengeschichte, Franz Berg, der eine Schrift: „Sextus oder die absolute Erkenntniß von Schelling" veröffentlichte. Schelling, dadurch gereizt, wollte den wissenschaftlichen Kampf mit seinem Gegner aufnehmen und eröffnete das in freimüthiger Weise der Regierung, die ihn bei seiner Berufung verpflichtet hatte, sich der Polemik zu enthalten (II S. 30). Diese sah Schelling's Schreiben (II S. 36) „als einen überzeugenden Beweis" an, „wie wenig die speculative Philosophie die Menschen vernünftiger und sittlicher mache", und wies ihn auf ein Edict hin, „das Zügellosigkeit leidenschaftlicher Schriftsteller in die Schranken gesetzlicher Ordnung zurückwies." Schelling begnügte sich nun mit einer Erklärung an das Publikum in der Jenaer Literaturzeitung; doch war ihm der Aufenthalt in Würzburg fortan unleidlich geworden. Schon im Juni 1804 hatte er geschrieben (II S. 18): „Wer warm sitzt, thut wohl, sich nicht nach Würzburg zu verpflanzen. Es sieht hier immer bunter und toller aus, und diese weinreiche Tiefe ist in der That ein verruchtes Nest."

In seinen persönlichen Beziehungen wird Schelling in seinen reifern Lebensjahren immer stetiger; er hielt seine einmal gewonnenen Freunde fest. Dennoch wird man manche Briefe aus dieser Zeit an Windischmann, Eschenmayer und Röschlaub nicht ohne peinliche Empfindung lesen. Wie schroff, ja wie schadenfroh er noch immer über Gegner sprechen konnte, geht aus seinen Aeußerungen über Paulus hervor (II S. 45 u. 101). Auch die Urtheile über J. J. Wagner (II S. 12, 44) zeugen in ihrem absprechenden Ton noch von Unreife.

Von Würzburg aus hat Schelling auch mit Alexander von Humboldt einen Brief über die Naturphilosophie gewechselt,

den H., der in seinen Briefen bekanntlich mehr Weltmann als Gelehrter war, sehr höflich wie immer beantwortet hat (II S. 47—50). Man wird gewiß kein zu großes Gewicht darauf legen.

Was Schelling's innere Entwicklung betrifft, so werden jetzt die Neuplatoniker und Jacob Böhme die Gegenstände seines Studiums. Er dankt (II S. 10) Windischmann für Uebersendung der herrlichen Ausgabe von J. B. und ebenso später für Uebersendung Plotinischer Stellen. Schelling scheint sich in seiner uns schon bekannten Weise des Studiums mit solchen einzelnen Stellen begnügt zu haben, freilich erhebt er sich zu dem Wunsche: „Hätte doch Einer, der es vermöchte, Zeit und Lust, dieses göttlichen Mannes Werke herzustellen“ (II S. 73). Schelling's kleine Abhandlung: „Philosophie und Religion. Tübingen 1804,“ zeugt von den Einflüssen solcher Studien. Von sonstigen literarischen Unternehmungen fällt der Plan der Jahrbücher der Medizin noch in die Würzburger Zeit (II S. 29).

Eine neue Wendung trat bereits 1805 in Schelling's Schicksal ein; Würzburg fiel nämlich an den Großherzog Ferdinand von Toscana, und es wurde dadurch fraglich, ob alle von der baierschen Regierung berufenen Professoren beibehalten werden würden. Schelling wandte sich in Folge dessen im Frühjahr 1806 nach München und machte seine aus seiner Berufung folgenden Ansprüche auf Anstellung in Baiern geltend. Die Regierung erkannte sie auch an, und gab ihm für das Erste Aussicht auf eine Stelle an der Akademie der Wissenschaften in München, eine für Schelling's Individualität ungleich angemessenere Stellung als die Professur an der Universität.

Mehr und mehr begann er sich nun für die wissenschaftliche Welt in ein Dunkel zu hüllen, das nur ab und zu noch durch einen Blitz- und Lichtstrahl erhellt wurde. Wenn die Größe eines Philosophen an seiner Schweigsamkeit zu messen wäre, so war Schelling fortan der größten Einer. Durch die Klugheit, zu schweigen, bewahrte sich Schelling während der Periode seiner geistigen Erschöpfung das wissenschaftliche Ansehn;

er verstand es, sich geheimnißvoll und interessant zu machen. Man hielt ihn dauernd für den bedeutendsten Philosophen seiner Zeit, der, wenn er nur reden wollte, gewiß die Philosophie in neue Bahnen zu lenken im Stande wäre. In der That aber war hinter dem Schleier, der über Schelling's späterm Leben lag, für die Wissenschaft wenig von Bedeutung verborgen. Seine schriftstellerische Thätigkeit erschöpfte sich in einigen kleinen Gelegenheitsschriftchen. Seine Erfolge als Lehrer, so oft sich Sch. noch späterhin dazu verstand zu lesen, waren doch nur mäßige zu nennen. Daneben gehen eine Zahl gewaltiger Ansätze und Anläufe zu einer nochmaligen Umbildung des philosophischen Systems, deren Zustandekommen wohl weniger an den ungünstigen äußern Verhältnissen gescheitert ist, denn in dieser Hinsicht war Sch. in beneidenswerther Lage, als an der Erschöpfung der innern Kraft. Weil Sch. innerlich mit seinem System nicht fertig war, konnte er es auch nicht äußerlich zum Abschluß bringen. So zerarbeitete er sich an dem Widerspruch, Gewaltiges leisten zu wollen und dasselbe auch anzukündigen, ohne daß irgendwie die Leistungen und Erfolge den Ankündigungen entsprachen. Im besondern mußte sein Kampf gegen die Hegelsche Philosophie daran scheitern, daß er einerseits die gemeinsame Grundlage ihrer Weltanschauung doch schließlich nicht opfern wollte, andrerseits Hegel's thatsächliche Ueberlegenheit verkannt hat. — Die äußern Verhältnisse Schelling's gestalteten sich wie schon bemerkt im spätern Leben sehr günstig; selten ist ein Philosoph bei Leibes Leben so honorirt worden, wie er, und wenn er ab und zu auch einen kleinen Giftbecher bekam, so war's doch nur eine Kritik. Es häuften sich bei ihm die Ehren, Würden, Einnahmen, ohne daß man grade sagen kann, daß denselben ein gleiches Maaß bindender Verpflichtungen entsprochen hätte. Männer, deren Thätigkeit wirklich energisch in Anspruch genommen ist, werden über Schelling's häufige briefliche Klagen über die Last seiner Arbeit wohl nur lächeln, wenn sie hören, daß diese unter andern (III S. 91. 93) in 4 Stunden wöchentlicher Vorlesungen und einigen andern Besorgungen be-

stand, die sich an zwei Wochentagen abwickeln ließen, so daß Schelling die ganze übrige Zeit seiner Selbstbildung und schriftstellerischen Thätigkeit leben konnte. Den wohlthuendsten Eindruck machen auch aus seinem spätern Leben seine Familienbeziehungen; freilich gehört zu einem großen Philosophen auch noch etwas anderes, als ein guter Gatte, Vater, Sohn und Bruder zu seyn. Auch in den freundschaftlichen Beziehungen der spätern Zeit bewährte sich Sch. immer mehr und mehr; indessen haben wir uns mitunter des Eindrucks nicht erwehren können, als ob er seine Verbindungen mehr seinen eigenen Zwecken dienstbar gemacht, als den Selbstzweck seiner Freunde im Auge gehabt hätte. Namentlich gilt das für literarische Beziehungen. —

Schelling's erster Aufenthalt in München reicht bis zum Jahr 1820. Freundlich empfangen, trat er bald zu dem Theosophen Franz v. Baader und dem Physiker Ritter in ein näheres Verhältniß, auch mit Jacobi stand er in leidlichem Einvernehmen. Anfänglich blieb seine äußere Stellung noch eine unsichere, als aber 1807 eine Akademie der bildenden Künste errichtet ward, wurde er zum Generalsecretair an derselben mit dem Range eines Directors und namhafter Gehaltserhöhung ernannt. Aus seinem weitern Leben ist nur wenig Hervorragendes zu berichten. Seine äußern Lebensverhältnisse bieten nur die Abwechselungen dar, wie sie sich auch im Leben minder begabter Sterblicher finden. Er hatte seine geregelte Amtsthätigkeit, freundschaftlichen Verkehr, gelegentlich einmal einen starken Katarrh, wie im Frühjahr 1809 u. dergl. Seine innere Entwicklung aber, die wohl sonst den Hauptgegenstand der biographischen Darstellung eines Philosophen ausmacht, hat nur wenig bedeutende Spuren hinterlassen. Mitten in diesen ruhigen Gang der Dinge tritt aber als ein wichtiger Wendepunkt der Tod seiner ersten Frau ein. Er machte mit ihr im Sommer 1809 eine Besuchsreise zu seinen Eltern nach Kloster Maulbronn. Hier herrschte gerade Ruhr und böses Fieber; Caroline Schelling wurde davon ergriffen und erlag schon in wenigen Tagen an

9ten Sept. 1809 der heftigen Krankheit. Schelling erholte sich von der Gemüthserschütterung, die ihm dieser unerwartete Verlust bereitete, erst im folgenden Jahre, das er, befreit von Amtsgeschäften, in Stuttgart zubrachte. Hier wurde für seine innere Sammlung und Beruhigung die Aufforderung von Wichtigkeit, in einem befreundeten Kreise reifer Männer seine gesammte Philosophie vorzutragen. Die Vorbereitung dazu wurde für ihn Veranlassung, seine Principien noch einmal zu durchdenken, auch knüpfte sich durch diese philosophischen Versammlungen die Verbindung Sch.s mit dem Oberjustizrath Georgii. Die Briefe, welche Schelling diesem geschrieben hat, sind die philosophisch bedeutendsten des zweiten Bandes und namentlich für die Lehre vom philosophischen Princip nicht unwichtig (II S. 197). Suchen wir weitern Aufschluß über seinen damaligen Standpunkt, so finden wir ihn in der Abhandlung über die Freiheit, die in der Sammlung seiner philosophischen Schriften Landshut 1809 zum erstenmal im Druck erschien und das Studium der Neuplatoniker und Mystiker deutlich verräth. Schelling äußerte darüber: „sie gehört zum Wichtigsten, was ich seit langer Zeit geschrieben habe“ (II S. 156). Als er im Herbst 1810 nach München zurückkehrte, begann er eine neue Darstellung seines Systems in den Weltaltern, ohne aber mit dieser Schrift zu Stande zu kommen. Er hat sie immer wieder von Neuem vorgenommen, immer von Neuem angekündigt, die Vollendung und Herausgabe zögerte sich aber von Termin zu Termin hin. Die Hauptschuld dieser Verzögerung und mangelnden Vollendung lag wohl darin, daß Schelling's philosophisches Productionsvermögen in's Stocken gerathen war, und die Kraft dem Willen nicht mehr entsprach. Noch einmal rief indessen Schelling sein ganzes Genie im Streit mit Jacobi in das Feld. Das früher leidliche Verhältniß Schelling's zu Jacobi hatte nicht Bestand gehabt. Freundlich im persönlichen Verkehr suchte Jacobi Schelling's Philosophie bei jeder Gelegeheit der Irreligiosität anzuklagen, und das geschah endlich auch öffentlich in der Schrift von den göttlichen Dingen. Schelling ant-

antwortete mit seinem „Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen, Tübingen 1812", dessen wissenschaftlichen Inhalt man anerkennen kann, ohne sich mit der persönlichen Schlußwendung einverstanden zu erklären, in der Schelling die Rolle des literarischen Henkers spielt (II S. 270. 271. 281, 299. 220). In die gleiche Zeit fällt der Plan einer „Zeitschrift von Deutschen für Deutsche", durch welche unser Philosoph auf die Gesammtheit der Nation fördernd einwirken wollte. Um die Angabe der literarischen Publikationen Schelling's aus der 1ten Münchener Periode zu vervollständigen, so haben wir noch anzuführen: die meisterhafte Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur vom Jahr 1807; die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, Stuttgart und Tübingen 1815 und die kunstgeschichtlichen Anmerkungen zu Wagner's Bericht über die äginetischen Bildwerke 1817.

Unterdessen hatte Schelling wieder ein zartes Verhältniß angeknüpft, oder genauer ausgedrückt, er war Gegenstand der Verehrung einer empfindungsreichen, weiblichen Seele geworden. Carolina's Tod hatte einen Briefwechsel zwischen ihm und einer ihrer Freundinnen, Pauline Gotter in Gotha, angeknüpft, einer Dame, für die auch Göthe ein lebhaftes Interesse zeigte. Die zärtliche Theilnahme, welche sie dem trauernden Schelling widmete, war diesem so wohlthuend, daß der Briefwechsel mit ihr ihm bald zum Bedürfniß wurde, wodurch die beiden Betheiligten sich innerlich näher traten. Der Herr Herausgeber hat die „anziehenden" Briefe Pauline Gotter's an Schelling mit abdrucken lassen (II S. 170 ff.), und der Vollständigkeit der biographischen Mittheilungen wegen war das auch wohl nöthig. Ich will aber nicht verhehlen, daß ein feines Gefühl Manches in diesen Briefen unweiblich finden dürfte, da sie eben nur zu „anziehend" sind. Schelling fühlte sich vereinsamt, und so entstand in ihm der Gedanke einer Verbindung mit Pauline Gotter. Man verabredete Pfingsten 1812 eine Zusammenkunft zwischen Schelling und der Gotterschen Familie im Posthause zu Lichtenfels, zu der Schelling beiläufig gesagt einen ärztlichen Ra-

geber mitnahm (II S. 322). Die Verlobung war die Folge dieses persönlichen Zusammentreffens, an die sich in wenigen Wochen die Hochzeit, die zu Gotha gefeiert wurde, anschloß. Die Ehe war eine reich gesegnete, da 3 Söhne und 3 Töchter aus derselben hervorgingen. Seit seiner zweiten Verheirathung ist Schelling's Leben einfache Familiengeschichte, aus der fast nur die jede Familie berührenden Ereignisse anzumerken sind. Bald nach der Hochzeit starb Schelling's Vater; die Mutter zog nach Stuttgart und hielt sich auch zeitweise in Schelling's Hause auf, sie starb 1818. Besonders innig wurde Schelling's Verhältniß zu seinem Bruder Carl in Stuttgart, an den ihn stets die engsten Bande fesselten. Schelling selbst war vielfach kränklich, namentlich litt er am Halse, und auch sonst blieb die Familie nicht von den Uebeln der Frauen- und Kinderkrankheiten verschont, was wiederum den häufigen Besuch von Bädern, wie Karlsbad und Gastein, und ländlichen Aufenthalt zur Folge hatte. Unter seinen freundschaftlichen Verbindungen heben wir hervor: die mit dem Maler Wagner, mit Franz v. Baader, den er einem herrlichen Seher und trefflichen Menschen nennt (II S. 109. 155. 166; eine Trübung des Verhältnisses zeigt S. 431 an), und die mit Schubert, an dessen Berufung nach Nürnberg er wesentlichen Antheil hatte (II S. 129 ff.). 1808 weilte L. Tiek bei ihm (II S. 137), 1818 knüpfte sich Schelling's Verbindung mit Victor Cousin an, auch bleibt die Verbindung mit Göthe bestehen. Sein hauptsächlichstes wissenschaftliches Interesse scheint sich auf das Studium von Mystikern und Theosophen gerichtet zu haben; Jacob Böhme (II S. 162), Hamann (II S. 146), Oetinger (II S. 101. 179), Angelus Silesius (II S. 252) und Tauler (II S. 252) sind die Geister, mit denen er in Verkehr tritt. Trotz dieser Geistesrichtung war er für die Verdienste Ploucquet's nicht blind (II S. 280). Zu Fichte, dem Schelling doch immerhin viel zu verdanken hatte (II S. 97. 104. 202/3), zu Fr. Schlegel (II S. 153) und noch mehr zu Hegel trat Schelling in ein gespanntes Verhältniß. Ueber Fichte schrieb er folgendes ungerechtfertigte Urtheil

(II S. 206): „Fichtesche Philosophie, Staatsansicht und halb, herzige Religionslehre wäre der Weg zur vollkommenen Niedrigkeit der deutschen Nation in dem Zustande, der ihr wahrscheinlich bevorsteht." Mit Hegel scheint es bei Lectüre der Vorrede der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes zum Bruch gekommen zu seyn, nachdem sich Schelling soeben noch für Hegel's Berufung nach Baiern interessirt hatte (II S. 111). Man vergleiche zum Belege dieser Behauptung Schelling's Urtheil vor dem Erscheinen der Phänomenologie (II S. 112): „Was muß entstehn, wenn deine Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Früchte zu reifen", und den kühlen und kurzen Brief (II S. 123/4) nach Erscheinen derselben. Hegel's selbständiges Auftreten und sachliche Polemik scheint den reizbaren Mann persönlich verletzt zu haben, der sich überall als den Ersten und alle Uebrigen in schülerhafter Abhängigkeit von ihm sehen wollte. Wir dürfen Schelling's weitere Aeußerungen über seinen Jugendfreund nicht unterdrücken. Er schreibt (II S. 124): „Mich verlangt zu sehen, wie sie den Weichselzopf entwirrt haben", und (II S. 161) „Recht ergötzlich war mir zu sehen, wie gut und richtig sie auch Hegeln genommen haben. Die spaßhafte Seite ist wirklich die beste, wenn auch nicht die einzige. Ein solches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa muß in unsern überpoetischen Zeiten heilig gehalten werden."

Wollen wir endlich einzelne Momente aus Schelling's Leben hervorheben, die den Umschwung seiner innern Stimmung, das Hervortreten der religiösen Grundrichtung und damit den innern Uebergang zur Religionsphilosophie bezeichnen, so sind hier die Eindrücke beim Tode der ersten Frau, des Vaters, der Mutter und der Gattin Schubert's zu nennen. Als Ausdruck seiner Gesinnung ist der Brief an Perthes und namentlich die Briefe an Georgii von Wichtigkeit.

Die häufig wiederkehrende Kränklichkeit hatte Schelling davon überzeugt, daß das Münchener Klima ihm nicht zusage. Bis dahin hatte er die Gelegenheiten, München zu verlassen, von der Hand gewiesen, so im Jahre 1816, als ihn die wei-

marische Regierung für die ordentliche Professur der Philosophie in Jena zu gewinnen suchte. Auch Aussichten, die sich nach Tübingen hin eröffneten, zerschlugen sich. Da gewährte ihm 1820 die baiersche Regierung mit großer Liberalität die Uebersiedlung nach Erlangen, ohne ihm irgend welche bindenden Verpflichtungen aufzuerlegen; er erhielt nur die Erlaubniß, dort Vorlesungen zu halten. Ende November 1820 ging er nach Erlangen und hat hier 7 glückliche Jahre verlebt. In dem dortigen milden Klima gewann seine Gesundheit wieder einen festen Bestand, auch that ihm der Aufenthalt in Carlsbad sehr wohl, das er von dort aus jährlich besuchte. Zu überarbeiten brauchte er sich in der That nicht. Er hat in Erlangen ein paar Mal über Einleitung in die Philosophie und Philosophie der Mythologie (III S. 7) gelesen, war aber seit 1823 von allen amtlichen Verpflichtungen frei (S. 15). Unter seinen Erlanger Schülern sind Dorfmüller und die Dichter Platen und Rückert erwähnenswerth. Seine schriftstellerische Thätigkeit hatte fast ganz aufgehört, doch ziehen sich „die Weltalter" als literarische Seeschlange auch durch die Erlanger Zeit. Seinen persönlichen Umgang bildeten Schubert, J. W. Pfaff, G. Fleischmann, Döderlein und Leupoldt. Verbindungen nach auswärts unterhielt Schelling mit Brandis in Bonn (III S. 8), Victor Cousin (III S. 16. 17) und Neander (III, 625). Für seine Richtung ist dabei bezeichnend, wenn er an Neander schreibt, daß seine Bestrebungen mit ihm ein Ziel hätten (III S. 23). Von Studien wird die Lectüre des Proklos (III S. 4. 12) und der Neanderschen Kirchengeschichte erwähnt. Auch kann aus der speciellen Familiengeschichte noch eine Krankheit der Frau, der Besuch der Würtemberger Heimath und der Umstand angeführt werden, daß die ältesten Söhne nach Nürtingen in dieselbe Schule kamen, die auch Schelling besucht hatte. Es war gerade nicht zu verwundern, daß Schelling dieser Erlanger Ruheposten so behagte, daß ihm das Scheiden sehr schwer fiel, als ihn der König von Baiern 1827 in ein übrigens ziemlich bequemes Amt wieder nach München rief. Er sollte sein otium

cum dignitate als Professor der Philosophie an der nach München verlegten Universität und Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates genießen. Er begann am 26ten November in München seine Vorlesungen und setzte sie auch bis zwei Jahre vor seinem Weggang von München fort, nicht ohne sich vielfach über die Beschwerden seiner Thätigkeit zu beklagen. Auch seine sonstigen Verpflichtungen, welche seine Stellung an der Akademie und als Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen mit sich brachte, preßten ihm manchen Seufzer ab, und es war dann selbstverständlich, daß er von solchen Anstrengungen Erholung auf Reisen suchen mußte. Von Bedeutung ist, daß er im December 1835 zum Lehrer des Kronprinzen in der Philosophie berufen wurde (III S. 18). Veröffentlicht hat Schelling in dieser Zeit sehr wenig, natürlich schrieb er noch immer an den Weltaltern; und erst seit Hegel's Tode brach er wieder sein Schweigen. Seit 1837 übernahm er die Redaction der Philosophie an den Münchener gelehrten Anzeigen. Seine persönliche Verbindung mit Brandis war es wohl, die ihn zur Beschäftigung mit der Philosophie der Alten anregte (III S. 124), auch widmete er Schleiermacher seine Aufmerksamkeit, besonders weisen wir hier auf die Mittheilungen Eichhorn's über Schleiermacher hin. Sonst kommen Beziehungen auf Schelling's Studien in den Briefen der spätern Jahre selten vor; Schelling scheint sich mehr mit dem, was über ihn gedruckt wurde, als mit den Werken mitstrebender Forscher und der Geschichte seiner Wissenschaft beschäftigt zu haben. Was seine persönlichen Beziehungen betrifft, so setzte sich der briefliche Verkehr mit Victor Cousin fort. Ab und zu traf noch ein Brief von Göthe ein (III S. 38. 48). Mit Hegel traf Schelling noch einmal persönlich im August 1829 in Carlsbad zusammen. Vergleicht man die Berichte darüber (Hegel's Bericht steht W. W. XVII S. 538 und Rosenkranz Hegel's Leben S. 367, Schelling's Bericht III S. 47), so wird man sich ebenso durch die herzliche Biederkeit des Hegelschen Berichtes angezogen fühlen, als Schelling's Worte abstoßen.

Wir erfahren übrigens dabei von Hegel, daß Schelling sehr gesund und stark war und von Schelling, daß Hegel doch „ein sehr gescheidter Mensch" ist (III S. 47). Nach Hegel's Tode hat Schelling ein paar Briefe mit Hegel's Wittwe gewechselt, die sich auf Herausgabe seines Briefwechsels mit Hegel beziehen, und wobei Sch. damals die Veröffentlichung seiner Briefe nicht gestattete. Sehr bald nach dem Tode seines Nebenbuhlers begann er durch seine Anhänger die literarische Fehde gegen das Hegelsche System in dem Sinne eröffnen zu lassen, daß behauptet wurde (III S. 113), Hegel hätte das Schelling'sche System in der Form, die es etwa 1801 hatte, festgehalten, während der Urheber desselben längst über dasselbe hinausgegangen wäre. Ueber die gemeinsame Thätigkeit am kritischen Journal äußerte sich Schelling folgendermaßen (III S. 142. 143): „In dem Aufsatz: Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, ist kein Buchstabe von Hegel, ja er hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen. Was die Einleitung zum kritischen Journal betrifft (Wesen der philosophischen Kritik), so ist er zum Theil von Hegel geschrieben, viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht genau zu bezeichnen wüßte; sowie die Hauptgedanken sind indessen von mir; es mag wohl keine Stelle seyn die ich nicht wenigstens revidirt." An Dorfmüller schreibt Sch. über Hegel (III S. 165): „Nur können Sie vielleicht nicht so bestimmt wie ich, der ihn von Jugend auf gekannt, wissen, was dieser für sich und ohne mich fähig gewesen wäre, obwohl seine Logik hinlänglich zeigen kann, wohin er sich selbst überlassen gerathen wäre. Ich kann also wohl von ihm und seinen Nachfolgern sagen, daß sie mein Brod essen... Ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer, wie sie sind." Dem gegenüber würde ich, ohne irgendwie Hegelianer zu seyn, obwohl ich die Hegelsche Philosophie genau zu kennen glaube, geltend machen, daß gerade das, was Hegel von Schelling überkommen hat, das Unhaltbare seiner Philosophie ist, die Verbindung nämlich von fichtescher und spinozistischer Philosophie, während Alles, worin sich Hegel selbständig von Sch.

unterscheidet, als ein Fortschritt der philosophischen Entwicklung und ein Verdienst Hegel's zu betrachten ist, wenn er auch noch nicht die Probleme endgültig gelöst hat. Auch der Briefwechsel Schelling's mit Ch. Weiße ist für die Würdigung der spätern Stellung Schelling's zu Hegel lehrreich (III S. 63). Schelling schreibt ihm: „Die sogenannte Hegel'sche Philosophie kann ich in dem, was ihr eigen ist, nur als eine Episode in der Geschichte der neuern Philosophie betrachten, und zwar nur als eine traurige. Nicht sie fortsetzen, sondern ganz von ihr abbrechen, sie als nicht vorhanden betrachten muß man, um wieder in die Linie des wahren Fortschrits zu kommen (III S. 67. 77. 88)." Auch wir verweisen die Hegel'sche Philosophie als Episode in ihre Zeit, aber nicht um dessentwillen, was ihr eigen ist, sondern um dessentwillen, was sie mit Schelling theilt. Durch H. Beckers, mit dem Sch. seit 1833 einen Briefwechsel führte, ließ er den Krieg gegen die Hegel'sche Philosophie eröffnen. Auch entschloß er sich selbst, dem todten Löwen einen Stoß und zwar durch eine Vorrede zu versetzen. Er schrieb 1834 die bekannte Vorrede zu Hubert Beckers: „Uebersetzung einer Schrift Victor Cousin's über französische und deutsche Philosophie," die am eingehendsten von Rosenkranz in seinen schon citirten Vorlesungen über Schelling beleuchtet wurde. Verkennen wir auch nicht, daß sie richtige Gedanken zur Kritik der Hegel'schen Philosophie enthält, so wird sie doch weder Hegel gerecht, noch vermag sie ihn zu widerlegen und zu beseitigen. Ebenso wußte Schelling einem andern Schüler, Dorfmüller in Augsburg, geschickt seinen Posten in seinem literarischen Kampfe um den Primat in der Philosophie anzuweisen (III S. 131). Von sonstigen interessanten Briefen erwähnen wir die an Pfister, Tafel, Kopp, Erdmann (III S. 143/4).

Bald nach Hegel's Tode, etwa 1834, regte sich in dem Kronprinzen von Preußen der Wunsch, Schelling nach Berlin zu berufen; in den gelehrten Kreisen waren Alexander v. Humboldt und Neander dafür thätig, ohne daß damals die Sache schon zu Stande kam. Nach der Thronbesteigung Friedrich Wil-

helms IV. wurden jedoch die Unterhandlungen durch Bunsen von Neuem aufgenommen, da der König in Schelling den Mann zu finden glaubte, dessen er bedurfte, um die Drachensaat „des Hegel'schen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlosen Auflösung der häuslichen Zucht zu bekämpfen und eine wissenschaftliche Wiedergeburt der Nation herbeizuführen." Ohne die Berufung abzulehnen, suchte Schelling die ganze Verhandlung in kluger Weise so zu leiten, daß dabei Nichts als sein eigner Wunsch und Wille und Alles als der Wille des Königs erscheinen sollte. Wenigstens wollte er die Gelegenheit benutzen, um die letzten Amtsgeschäfte, die er noch in Baiern hatte, los zu werden (III S. 37). Nach einem schließlich von ihm selbst gemachten Vermittlungsvorschlage erhielt er vom 1ten Nov. 1841 ab einen einjährigen Urlaub, um eine Probe in Berlin zu machen, wobei ihm die Wiederkehr nach Baiern zunächst offen blieb. Schelling meinte nämlich, in einem Jahr in Berlin eine hinreichende Wirkung hervorbringen zu können, um die Denkart der ganzen Nation umzuändern. In der That sollte aber der Ruf nach Berlin für ihn ebenso verhängnißvoll werden, wie er schon manchem Gelehrten geworden ist. Mit den großen Erwartungen, die er erregte, und den Versprechungen, mit denen er seine philosophische Lehrthätigkeit in Berlin begann, haben die Leistungen und Erfolge nicht gleichen Schritt gehalten. Es ist wesentlich bei dem Hinweis auf das, was er thun werde, und einem letzten Versuche es zu thun, geblieben. Freilich wurde er nach Ablauf des gewährten Jahres in Berlin festgehalten. Er wurde am 11ten Nov. 1842 zum Wirkl. Geh. Oberregierungsrath ernannt, ohne daß auch hier die Uebertragung der Würde die Verbindlichkeit bestimmter Leistungen für den Staat nach sich zog. Er durfte lesen oder nicht lesen, sich schriftstellerischen Arbeiten widmen oder nicht, wie es ihm beliebte, was wir bei seinem nunmehr vorgeschrittenen Lebensalter auch angemessen finden. Seine Lehrthätigkeit hat er bis 1846 fortgesetzt, auch im Wesentlichen noch den schriftstellerischen Abschluß seiner zweiten Philosophie selbst vollzogen. Die Verzöge-

rung der Herausgabe seiner Philosophie zu seinen Lebzeiten hatte die Veröffentlichung einiger Hefte theils durch Frauenstädt, theils durch Paulus zur Folge gehabt. Schelling klagte gegen ihn wegen Nachdruck, „weil, wie er sagte (III S. 183), ich weiß, daß gegen die vollkommne Ehr- und Schamlosigkeit des verhärteten 82jährigen Sünders durch kein Mittel etwas zu gewinnen ist, als pecuniären Verlust.“ Der Pfeil kehrte jedoch gegen Sch. zurück, da er den Proceß verlor. Er hüllte sich nun ganz in Schweigen und ließ den Sturm der Polemik der Hegel'schen Schule still über sich ergehen. —

Sein äußeres Leben floß in Berlin ruhig dahin, Schelling fühlte sich glücklich im Kreise seiner Familie und zahlreicher Freunde. Die Kinder verließen nacheinander das Haus, eine der Töchter verheirathete er mit dem Historiker Waitz. Wie früher reiste er gern und viel und benutzte dann die Gelegenheit, mit den Mitgliedern seiner Familie, namentlich mit seinem Bruder Carl, am dritten Orte zusammenzutreffen. So besuchte er nacheinander München, Regensburg, das Thal bei Schulpforte, den Rhein, die Niederlande, Stuttgart, Pyrmont und Wilhelmshöhe. Besondere wissenschaftliche Studien werden wir in dieser späten Periode seines Lebens nicht mehr von ihm erwarten, doch schreibt er an Brandis (III S. 185), „daß er zwar nicht das Ganze seiner Fortsetzung der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie lesen könne, aber doch über einige Knotenpunkte der platonischen Philosophie Aufschluß gesucht habe.“ Von seinen frühern Freunden erhielt er den Verkehr mit Schubert, Dorfmüller, Beckers und Brandis. In Berlin stand er besonders Neander nahe (III S. 173, S. 197), Ranke sah er öfter (III S. 174), auch führte ihm das Geschick den Freund seiner Jugend, Steffens, noch einmal zu (III S. 177). Unter den Familienbriefen treten die an seinen Bruder Carl, an seinen Sohn Fritz und an Waitz hervor.

Zu erwähnen ist noch ein Zusammentreffen Schellig's mi Metternich (III S. 181).

Von sonstigen Einzelheiten ist die Erklärung an v. Hen

ning (III S. 187) zu bemerken, daß Hegel an der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie 2c. weder was den Inhalt, noch was die Form betrifft, einigen Antheil hat. Seine politischen Urtheile sowohl wie seine Urtheile über wissenschaftliche Persönlichkeiten verrathen noch immer, daß Schelling selbst im spätern Leben sich mehr von Sympathie und Antipathie, als von der Billigkeit leiten ließ. —

Allmählich trat bei ihm immer mehr und mehr die Stimmung hervor, die sich in den Worten ausspricht: „Es ist doch Alles nur eitel und nichts, außer diesem Umgang unsres Geistes mit den höchsten Gegenständen" (III S. 147). Ihn durchdrang die tiefe und lebendige Ueberzeugung, „daß diese Welt nur eine Gestalt ist, die vergeht und die wahre Welt diejenige ist, die uns bevorsteht, in der kein Tod und keine Trennung seyn wird, und gegen deren innere und wirkliche Dauer die flüchtige und vorübergehende des gegenwärtigen Zustandes nur als ein Augenblick zu betrachten ist" (III S. 224). Es war die Ahnung des Todes, die ihn überkam. Im Winter 1853/4 hatte er an einem heftigen Katarrh gelitten. Er reiste in Folge dessen im Sommer 1854 zur Kur nach Ragatz, wo ihn am 20ten August Abends der Tod ereilte. Sein Grab schmückt ein Denkmal, das ihm Maximilian II. v. Baiern gesetzt hat. Er selbst hat sich als Jüngling und als Greis ein doppeltes wissenschaftliches Monument errichtet, dessen Bedeutung wir durchaus nicht verkannt haben. Sie beruht auf der inwohnenden anregenden Kraft seiner Gedanken, Sch. verstand, zu imponiren, mit sich fortzureißen und Vielen den Anstoß zu ihrer weitern Entwicklung zu geben. Aber es fehlt unter Schelling's wissenschaftlichen Leistungen das reife vollendete Manneswerk von bleibender Geltung, das abschließende System, das zugleich die zeitlichen und ewigen Dinge in seinem Rahmen umspannt. — Um mit einem Bilde zu schließen, dieser Baum trug vielversprechende Blüthen und welke Blätter von wunderbarer Bildung fielen von ihm herab, aber er hat keine Frucht gereift. —

2) Friedrich Harms. Zur Erinnerung an Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedr. Wilhelms-Universität zu Berlin am 3ten Juni 1871. Phil. Monatshefte VII S. 145 ff. und separat.

Während das Hauptinteresse der Nation auf den Verlauf des deutsch-französischen Krieges gerichtet war, ging am 27ten August 1870 still und unbemerkt Hegel's hundertjähriger Geburtstag vorüber. Gewiß wäre nach üblich gewordener Sitte dieser Tag unter andern Verhältnissen in verschiedenen Kreisen festlich begangen worden, denn in Zeiten, in denen es keine großen Philosophen mehr giebt, pflegt man sich wenigstens durch die Erinnerung an dieselben zu erwärmen. Die unmittelbaren Anhänger des gefeierten Mannes ergreifen eine solche Gelegenheit, ihm ihren Zoll der Verehrung und Dankbarkeit darzubringen und zugleich das allgemeine Interesse der Nation wieder auf ihn zu lenken. Aber auch das jetzt vorwiegend herrschende historische Interesse an der Philosophie, dem der richtige Gedanke zu Grunde liegt, daß wir heute das wahre System der Philosophie mehr zu erlernen, als noch zu suchen haben, benutzt solche Veranlassungen, um auch, abgesehen von Partheirücksichten, durch reifliche Erwägung der Bedeutung gegebener Persönlichkeiten das wissenschaftliche Urtheil über dieselben zum Abschluß zu bringen. So ist unsre Literatur bei Gelegenheit des hundertjährigen Geburtstages Fichte's und Schleiermacher's mit einer Anzahl literarischer Festgaben von wissenschaftlicher Bedeutung bereichert worden. Daß die Hegelliteratur des Jahres 1870 von so kleinem Umfang und das Interesse dafür ein so unbedeutendes gewesen ist, mag einerseits wohl in den Zeitverhältnissen seinen Grund gehabt haben, — denn wer hatte 1870 Zeit, über Hegel zu schreiben, zu drucken und zu lesen, — andrerseits liegt aber doch darin ein nicht abzuweisendes Urtheil über Werth und Bedeutung der Hegelschen Philosophie, die wohl nicht den hohen Ansprüchen gleichkommen, welche ihre Anhänger noch immer dafür erheben. Die Geschichte hat ihn

widerlegt, seine Zeit ist vorüber. Der Gang der Weltbegebenheiten in der jüngstverwichenen Zeit hat die Anlegung von „Akten über den hundertjährigen Geburtstag Hegel's" wohl überflüssig gemacht. Auch dürften nur sehr Wenige dem übrigens sehr warm und gut geschriebenen Artikel im Preußischen Staatsanzeiger beistimmen, der die Erfolge in Frankreich mit der Hegelschen Philosophie in eine Art von Verbindung zu bringen suchte.

Die Hegelliteratur des Jahres 1870 umfaßt vier Druckschriften von mäßigem Umfange, darunter zwei mehr populärer Natur von Köstlin, Tübingen 1870 und Schasler, Berlin 1870. Die beiden andern Schriften von Rosenkranz und Michelet sind meines Erachtens von einer zu weitgehenden Verehrung gegen Hegel eingegeben, die denn eine zu herbe Kritik anders denkender Männer zu ihrer Kehrseite hat. Herr Prof. Michelet hält in seiner Schrift, Leipzig 1870, Hegel noch immer für „den unwiderlegten Weltphilosophen", als wenn in den letzten 40 Jahren kein wahres Wort über und gegen Hegel geschrieben sey. Das Häuflein derer, die ihm beistimmen werden, dürfte sehr klein seyn, zumal auch der sonstige Inhalt seiner Schrift wenig dazu angethan ist, Freunde zu erwerben. Gemäßigter in seiner Schätzung Hegel's, behutsamer und milder im Urtheil, obwohl auch von hingebender Verehrung gegen Hegel erfüllt, ist der geistreiche Rosenkranz, und da er selbst an Hegel Kritik übt, so wird mit ihm die Verständigung vielleicht möglich seyn. Er führt in seinem Buch, Leipzig 1870, Hegel als deutschen Nationalphilosophen ein und behandelt ihn als deutschen Klassiker. Soll damit ausgesprochen werden, daß Hegel eine achtunggebietende Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie einnimmt, und daß ihm auch ein ehrenvoller Platz in der deutschen Literaturgeschichte gebührt, so kann der Herr Verf. wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen. Ein ebenso allgemeiner Widerspruch dürfte aber wohl laut werden, wenn Hegel damit als der deutsche Nationalphilosoph κατ' ἐξοχήν bezeichnet werden soll, der abgesehen von einigen Einzelheiten die deutsche Philosophie

im Ganzen zum Abschluß gebracht und in formvollendeten Werken dargestellt hat. Wir kommen eingehend auf das Buch von Rosenkranz an einem andern Orte zurück, daher sey hier nur darüber gesagt, daß es bei der reichen Belesenheit seines Verf.s sehr lehrreich und durch die feinsinnig ausgeführten Charakteristiken, so wie durch seinen eleganten Vortrag sehr anziehend ist. Der Herr Verf. wollte selbst damit nur eine Initiative zur Würdigung Hegel's ergreifen. Für eine abschließende rein historische Arbeit über Hegel ohne apologetische Tendenz ist die Zeit wohl noch nicht gekommen. Hegel ist noch nicht lange genug todt, und Haß und Liebe noch nicht hinreichend erloschen. —

Eine nachträgliche wissenschaftliche Gabe brachte das Jahr 1871 und über dieselbe wollen wir ausführlicher berichten. Die Friedrich-Wilhelmsuniversität zu Berlin veranstaltete am 3ten Juni 1871 eine nachträgliche Feier des hundertjährigen Geburtstages ihres einstigen Lehrers. Den wissenschaftlichen Vortrag dabei, welcher die Verdienste Hegel's „um die Ausbildung der Philosophie und die Berliner Universität im Besondern" hervorheben sollte, hatte Herr Prof. Friedrich Harms übernommen. Für die unbefangene Würdigung Hegel's war es wohl nur vortheilhaft, daß er der Hegelschen Philosophie nicht näher steht, sein Vortrag gewann dadurch an Objectivität und maßhaltender Ruhe. Er giebt in kurzen Zügen ein inhaltvolles Gesammtbild der Entwicklung und wissenschaftlichen Leistungen Hegel's. Sein kritisches Urtheil deutet Herr Harms vielleicht zu vorsichtig nur an, und mit seiner Anerkennung Hegel's ist er sogar freigebig. — Erwägt man aber, daß eine Kritik Hegel's bei der Gelegenheit, bei welcher Herr Harms sprach, wohl kaum am Platze und eine gewisse Liberalität im Lobe geboten war, so wird man jene besonnene Zurückhaltung nur billigen und jene Freigebigkeit angemessen finden können. —

Aus der voraufgeschickten, kurzen allgemeinen Charakteristik Hegel's erwähnen wir mit voller Beistimmung den Satz „daß Hegel mit dem entschiedenen Talente für speculatives Wissen und umfassender Gelehrsamkeit einen Sinn für die Techn

des praktischen Lebens verband" (S. 4), bezweifeln jedoch, was an derselben Stelle gesagt wird, daß sein System „aus einem starken Willen, ein System zu haben, hervorgegangen ist". Der Hang zur Systembildung, verschwistert mit der Neigung zum deductiven Verfahren, hängt wohl mehr mit einer bestimmten Disposition unsrer Intelligenz, welche die Willensrichtung bestimmt, als mit dem Willen zusammen. Schon an dem Studenten Hegel weist Herr Harms dann die wesentlichen Richtungen nach, die wir den Philosophen im spätern Leben stets einhalten sehen. Seine Stellung zur Theologie wird (S. 5) mit der Bemerkung, daß H. Theologie studirte, doch nicht eingehend genug charakterisirt, die andern Seiten seines Wesens aber: seine Liebe zum klassischen Alterthum, „dessen Studium er noch später seiner Substanz nach als die wahrhafte Einleitung in die Philosophie betrachtete," wie seine politische Schwärmerei mit Schelling und sein bedeutungsreiches Studium der Kantischen Philosophie werden in das rechte Licht gestellt. Aus dem Zeugniß, das Hegel bei der Candidatenprüfung erhielt, mögen als Warnung für Examinatoren die Worte „ein Idiot in der Philosophie" wiederholt werden. Dann begleiten wir Hegel mit dem Herrn Verf. als Hauslehrer nach Bern, wo er sich vorzugsweise mit dem Leben Jesu beschäftigte, und 1796 nach Frankfurt a. M., wo die Politik sein Hauptinteresse in Anspruch nahm. Der junge Candidat zog nicht nur die innern Verhältnisse Würtenbergs, besonders die Gebrechen der Magistratsverfassung, vor sein Forum und machte bezügliche Reformvorschläge, sondern unterwarf auch die Verfassung des deutschen Reiches seiner Kritik. Es darf dabei nicht verschwiegen bleiben, daß Hegel das Heil des Reichs vom Hause Oestreich erwartete (S. 7), was gerade keine besondre Einsicht in die Geschichte von Oestreich und Deutschland verräth. Auch meinte Hegel, daß eine Einigung Deutschlands nur eine Frucht der Gewalt seyn könnte. Referent würde auf solche jugendliche Arbeiten kein besonderes Gewicht legen, da Hegel weder durch amtliche Stellung, noch durch Reife der Erfahrung, noch durch Umfang

der Studien damals zu einem kompetenten Urtheil über diese Dinge berufen seyn konnte. Zugleich entwarf Hegel in Frankfurt a. M. „ein System der Philosophie", ehe er noch durch Einzelforschungen mit der Geschichte der Philosophie und den einzelnen Problemen und Begriffen völlig im Reinen seyn konnte. Räumen wir mit Herrn Harms auch ein, daß Hegel bei Ausbildung des Systems selbständig verfuhr, so schließt das nicht aus, daß er lebhafte Impulse auch von Andern, namentlich von Schelling, empfangen hat. Die Richtung seines wissenschaftlichen Lehrgebäudes soll die Definition aussprechen „das Absolute ist der Geist", wodurch freilich weder hinreichend gesagt ist, was der Geist, noch was das Absolute ist. 1801 trat Hegel als Docent der Philosophie in Jena auf. Er schloß sich an Schelling an, „da beide im Verhältniß zur vorhergehenden Entwicklung der Philosophie in ihrer Weltanschauung mehr mit einander harmoniren, als differiren", und dies Verhältniß zu Schelling zeigt sich in seiner „Darstellung der Differenz der Schellingschen und Fichteschen Philosophie" und seiner Mitarbeit am kritischen Journal (S. 9). Den Abschluß der Jenenser Periode bildete die Phänomenologie des Geistes, „das geistreichste Werk Hegel's, welches in größter Ursprünglichkeit den Standpunkt seiner Weltanschauung und seiner Auffassung von dem Wesen und der Bestimmung der Wissenschaft in Uebereinstimmung und in Differenz mit der Schelling'schen Lehre verzeichnet." Die Uebereinstimmung mit Schelling besteht darin, daß er gleich wie dieser die Lehre Spinoza's und Fichte's zu verbinden sucht. Vom Standpunkt dieser Beiträge aus verwerfen wir mit Kant die erste Philosophie Fichte's und mit Leibniz die Philosophie Spinoza's als ein unhaltbares System, und müssen daher noch mehr gegen die Verbindung von Fichte und Spinoza Einsprache thun. Die Differenz zwischen Hegel und Schelling (S. 10) liegt in der Form, und gerade darin sehen wir einen Fortschritt Hegel's. Die absolute Identität soll nicht bloß unmittelbar mit der Anschauung aufgefaßt, sondern durch den Begriff vermittelt werden. Die wahre Gestalt, in welcher die

Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System seyn. Gewiß ist es mit dem Herrn Verf. als ein Verdienst Hegel's zu bezeichnen (S. 11): „daß er die Ansprüche an das methodische und systematische Denken wieder erhoben, belebt und gekräftigt hat," wenn auch die Hegel'sche Methode, wie wir hinzusetzen möchten, bei allem Werth, die sie als heuristisches Princip und für die Darstellung hat, doch weder die bisherigen Methoden der Philosophie noch die Methoden der Fachwissenschaften zu ersetzen vermag. Bündig und mit objectiver Treue der Darstellung setzt Hr. Harms S. 11—12 den Grundgedanken der Phänomenologie des Geistes auseinander. Sie führt uns durch alle Entwicklungsphasen des Bewußtseyns bis zu der Stufe, auf der es allen Schein ablegt und die Wahrheit in adäquatester „Gestalt weiß;" sie enthält aber auch zugleich eine Philosophie der Geschichte, in der für die einzelnen Entwicklungsstufen der Intelligenz die betreffenden objectiven Erscheinungen nachgewiesen werden, in denen jene Entwicklung zum Durchbruch kam und die als Repräsentanten derselben gelten können. Würden wir unsrerseits auch zugeben, daß eine Entwicklung der Intelligenz besteht, so würden wir andrerseits doch bestreiten, daß sich die menschliche Intelligenz auf den unfehlbaren Standpunkt eines adäquaten Wissens, namentlich eines adäquaten Wissens von allen Dingen jemals erheben kann und wird. Denn es giebt nur einen Coincidenzpunkt, in dem das erkennende Subject und das zu erkennende Object so zusammenfallen, daß annähernd eine adäquate Erkenntniß möglich erscheint. Der Mensch vermag sein eignes Wesen, die Functionen seiner Seele, wie die Gesetze, woran sie gebunden sind, mit ziemlicher Gewißheit zu erkennen. Alles andere Erkennen aber kann sich nicht viel über die Gewißheit eines sogenannten wissenschaftlichen Glaubens, einer Ansicht erheben. Bei Hegel's Jenenser Periode war noch anzumerken, was Hr. Harms übergeht, daß sich Hegel dem gründlichen Studium der Geschichte der Philosophie zuwandte.

Nach der Schlacht bei Jena ging Hegel als Zeitungsre-

dacteur nach Bamberg. Die Zeitung enthielt „correcte und geschickte“ Referate aus andern, vorzüglich auch französischen Zeitungen. Daß Hegel dabei den damaligen Verhältnissen Rechnung trug, möchten wir ihm unsrerseits nicht zum Vorwurf machen; das Leben machte an ihn Ansprüche geltend. Auch lassen wir dahingestellt, ob er wirklich nicht im Stande war, die Bestrebungen, welche auf die Befreiung von der Napoleonischen Herrschaft gerichtet waren „gerecht und genügend zu würdigen“. Seine Stellung als Zeitungs-Redacteur war nur ein vorübergehender Nothbehelf, aber keine adäquate Thätigkeit für ihn. Schon 1808 ging er als Rector und Lehrer der Religion und Philosophie an das Aegidiengymnasium nach Nürnberg und fühlte sich hier mehr in seinem Elemente. — Seiner Lehrthätigkeit verdankt die von Rosenkranz herausgegebene philosophische Propädeutik ihre Entstehung, über deren Verhältniß zu den gegenwärtigen Bedürfnissen unsrer Anstalten ich bereits anderweitig meine Ansicht ausgesprochen habe. Hegel's Gelegenheitsreden, die Hr. Harms unerwähnt läßt, sind bei allem Vortrefflichen, was sie enthalten, doch nicht ganz von dem sehr folgenschweren Fehler frei, daß sie das, was die specifische Differenz der Gymnasien ausmacht, die Beschäftigung nämlich mit dem klassischen Alterthum, allein zu ihrer Substanz macht. Wollen wir Hegel's Thätigkeit als Director auch gerechte Anerkennung zollen, so würden wir uns doch dabei nicht, wie Herr Harms (S. 13), auf Schubert's Urtheil berufen, da dieser als Director des Realinstituts in Nürnberg jedenfalls nicht viel geleistet hat und in pädagogischen Dingen weniger kompetent war. Auch urtheilt dieser in dem angeführten Citat mehr über den Lehrer als über den Director Hegel.

Neben seinem Schulamt fand Hegel die Muße, in den Jahren 1812—16 seine große Logik auszuarbeiten und zu veröffentlichen, deren Grundgedanken Herr Harms S. 13—1[illegible] klar und bündig auseinandersetzt, ohne auch hier ein Urtheil abzugeben. Wir sehen diese Anstrengung, durch Neubearbeitung der Ontologie und Logik und die Erforschung der wissenschaft-

lichen Methode der Nation ihr geraubtes Heiligthum, ihre Metaphysik, wiederzugeben, jedenfalls als ein Verdienst und als einen Fortschritt über Schelling hinaus an. Dennoch sind wir weder mit der Beschränkung der Metaphysik auf die Ontologie, noch mit der Vereinigung von Ontologie und Logik zu einem System der reinen Verunft, noch mit jener Auffassung der Logik einverstanden, wonach sie die Darstellung des Absoluten selbst ist, aus dem es sich durch Selbstentwicklung des Logischen zum Gesammtsystem seiner Bestimmungen entfaltet. Wir halten die behauptete völlige Identität des Logischen und Realen für ebenso irrig, wie wir es für unmöglich erachten, logisch oder durch reale Zusammenhänge, das Reale aus reiner Logik zu deduciren. Am allerwenigsten ist Natur und Geschichte eine Metamorphose reiner Vernunft, vielmehr geht bei dem wirklichen Vorhandenseyn zahlreicher irrationaler Elemente in ihnen, weder die eine noch die andere völlig in reiner Vernunft auf. Wir lehnen daher gerade die Grundidee der Hegel'schen Logik als eine Ueberspannung allerdings vorhandener Analogieen ab, und bekennen uns zu der Auffassung der Logik als Methodenlehre des wissenschaftlichen Erkennens. —

1816 folgte Hegel dem Ruf an die Universität Heidelberg (S. 17). Die Jahre, welche er im Lehramt am Gymnasium zugebracht hatte, hatten gewiß dazu gedient, seinen Vortrag zu befreien und waren ihm durch den unmittelbaren Verkehr mit seinen Zuhörern eine gute Vorbereitung für seine weitere akademische Laufbahn geworden. Doch sehr bedeutend war wohl zunächst seine Wirksamkeit als Universitätslehrer in Heidelberg nicht, obwohl sich die Zuhörer allmählig mehrten (S. 17). Das wichtigste Denkmal seiner dortigen Thätigkeit bleibt die Herausgabe der Encyklopädie 1817, die, wie man auch über das Hegelsche System denken mag, dadurch, daß sie eben System ist, einen sehr wesentlichen Fortschritt Hegel's über Schelling hinaus bezeichnet und in ihrer Gattung eine jedenfalls recht bedeutende Leistung der deutschen philosophischen Literatur ist. Herr Harms drückt sich darüber so aus (S. 18): „Die

Größe Hegel's nach seiner geschichtlichen Stellung liegt in seiner Methodik und Systematik." In dieser Encyklopädie hat Hegel (S. 19) auch seine Naturphilosophie behandelt, gegen die, wenn sie auch immerhin von der Schelling'schen wesentlich differirt, doch der Umstand von entscheidendem Gewicht ist, daß sich kein Fachmann von Bedeutung mit derselben befreundet hat. Nach kurzer Wirksamkeit in Heidelberg wurde Hegel 1818 durch das Ministerium Altenstein nach Berlin gerufen, nachdem man dort schon seit einigen Jahren auf ihn aufmerksam geworden war, aber sich anfangs davor gescheut hatte, ihn vom Gymnasium an die Universität zu ziehen. Ohne diesen Ruf nach Berlin würden wir heute schwerlich viel Aufhebens von Hegel machen, er würde, wie eine große Zahl anderer Schellingianer, nur den speciellen Fachmännern bekannt seyn. In Berlin entfaltete er eine erfolgreiche und ruhmvolle akademische Wirksamkeit. Er erhob dort die Philosophie zum Centralpunkt aller geistigen Bildung (S. 21). Hier führte er mit universaler Gelehrsamkeit den Grundriß des Systems zu einem alle Disciplinen des philosophischen Wissens umfassenden Bau der Wissenschaften aus, „und begründete eine Schule, welche seine Weltansicht als ein fertiges Gedankensystem in allen Sphären des Lebens verbreitete" (S. 21). Durch seine persönlichen Verbindungen mit den höchsten Beamten der Preußischen Unterrichtsverwaltung, die seinen Rath in Anspruch nahmen, gewann er auch weitergehenden Einfluß auf den Gang der Dinge. In die Berliner Zeit fällt die Herausgabe der Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse 1821, deren Grundgedanken die Seiten 22—24 unsres Vortrags füllen. Als ihr vorzügliches Verdienst betrachten wir die Erneuerung der antiken Staatsidee, im Uebrigen will zwar Hegel keine Ideale aufstellen, sondern nur die Vernünftigkeit der Wirklichkeit betrachten, kommt indessen schließlich doch nicht von den Idealen los. — Die letzten hervorragenden Leistungen Hegel's in Berlin sind seine Führung des Rectorats der Berliner Universität im Jahre 1830, „die ihm Veranlassung zu einem Zeugniß

von der Lebendigkeit und Innigkeit seines Glaubens als Lutheraner gab", und seine Kritik der englischen Reformbill in der preußischen Staatszeitung, in der er jetzt mit reifer Einsicht Preußen preist, „weil hier der große und weise Sinn der Fürsten und ein stilles Nachdenken schon seit dem 30jährigen Kriege ganz andere, menschlichere und vernünftigere Einrichtungen gegründet habe" (S. 24).

Am 14ten November 1831 raffte die Cholera Hegel hinweg „in der Mitte seiner Thätigkeit, auf der Höhe seines Ruhmes."

Herr Harms schließt seine Betrachtungen über Hegel mit einem Blick auf seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie, indem er sie unter der Bezeichnung: Philosophie der Geschichte zusammenfaßt. Er sieht sie als Versuch an, die Thatsachen der Geschichte als die Metamorphose und Exemplification der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten zu construiren, welche im System aller Begriffe der Vernunft gedacht werden. Der anregende Einfluß dieser philosophischen Behandlung auch auf die Fachwissenschaften wird S. 26 anerkannt. Andrerseits ist der Widerstreit der Fachwissenschaften und der Philosophie in Betreff des wissenschaftlichen Werthes dieser Constructionen von Thatsachen gerade nicht zum Vortheil der Philosophie entschieden worden. —

„Das Höchste gewollt zu haben bleibt das Verdienst der absoluten Philosophie, wenn auch ihre Wirklichkeit dem Ideale nicht entspricht." Zu diesem höchsten unerreichbaren Ziel, nach dem Hegel strebte, gehört auch die Uebereinstimmung von Religion und Philosophie.

Das Schlußwort unsres Vortrags (S. 27—29) läßt einige Streiflichter auf die Geschichte der Hegelschen Schule fallen, in der es zweifelhaft wurde, ob die Verbindung der Immanenzlehre Spinoza's mit der Evolutionslehre Fichte's haltbar sey (S. 28). Wir haben oben unsre Stellung zu dieser Frage bezeichnet. Völlig mit ihm übereinstimmen wir endlich, wenn der Herr

Verf. zum Schlusse sagt: „Auch die Philosophie Hegel's gehört ihrer Zeit an, die sie in Gedanken erfaßte. Sie ist ein bleibendes Denkmal ihrer Zeit, auf welches Alle gern zurückschauen, die nicht über den Dienst des Lebens die Arbeit der Wissenschaft vergessen" (S. 29).

Fassen wir schließlich das bei dieser Betrachtung gewonnene Resultat bündig zusammen. Die Hegelsche Philosophie ist nicht der Abschluß und die Vollendung, wohl aber ein Glied in der Entwicklung der deutschen Philosophie und faßte eine Richtung ihrer Zeit in Gedanken. Sie theilt mit dem Schelling'schen Identitätssystem als Grundlage die Verbindung der Lehren Fichte's und Spinoza's, geht aber zugleich wesentlich über Schelling hinaus. Sie giebt dem System durch Ausbildung der Geschichte der Philosophie das historische Fundament, bildet von Neuem die Logik aus, schafft eine eigenthümliche wissenschaftliche Methode und leitet vermittelst derselben von einem klar ausgesprochenen Princip die Gesammtheit aller Begriffe als wohlgegliedertes System ab. Indessen Hegel's Geschichte der Philosophie thut durch dialectische Construction den Thatsachen Zwang an, das rein logische Princip erweist sich als unzulänglich um aus ihm das Reale abzuleiten, die Methode kann die bisherigen philosophischen Methoden und die Methoden der besondern Wissenschaften nicht ersetzen, und die Gesammtheit der natürlichen und geschichtlichen Dinge, in denen das Irrationale eine so große Rolle spielt, fügt sich nicht dem Schema eines Systems, in dem consequenterweise nur die Vernunft und deren Gestaltungen eine Stelle haben dürfen. Außerdem haben sich die Grundlagen jenes Systems, die Verbindung der Lehren Fichte's und Spinoza's, als haltlos erwiesen. Der Conflict, in den die Hegel'sche Philosophie nicht minder mit Kirche und Staat, wie mit den positiven Fachwissenschaften und andern philosophischen Systemen gekommen ist, hat sich seitdem wohl zu Gunsten der Geistesmächte entschieden, auf denen Kirche und Staat nach geschichtlichem Ursprung, Zusammenhang und Entwicklung als auf sichern Fundamenten von Alters beruhten, und

der Spinozismus, der diese geschichtlichen Zusammenhänge als etwas Neues durchbricht, ja sich ihnen entgegenstellt, wird mit allen daraus hergeleiteten Consequenzen doch wohl nur eine Episode in der Geschichte der deutschen Philosophie bilden. —

Auch Herr Harms scheint zu denen zu gehören, die bezweifeln, daß die Verbindung der Immanenzlehre Spinoza's mit der Evolutionslehre Fichte's haltbar ist. — Wünschen wir schließlich seinem gehaltvollen Vortrage die Aufmerksamkeit weiterer Kreise.

Dr. **Arthur Richter.**

Elemente der Philosophie von Dr. Georg Hagemann, Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster. (Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage.) I. Logik und Noëtik. II. Metaphysik. III. Psychologie.

Das Programm der Hagemann'schen „Elemente der Philosophie" umfaßt die folgenden Disciplinen: Logik und Noëtik, Metaphysik, Psychologie, Ethik und Juridik, Aesthetik, Geschichte der Philosophie. Bisher sind bloß die Hefte über Logik, Metaphysik, und Psychologie erschienen. Schon ehe das Uebrige zum Druck fertig war, ist eine zweite Auflage jener drei Lieferungen nöthig geworden. Jede Lieferung ist einzeln zu haben.

Wäre die Literaturkenntniß eines Schriftstellers entscheidend für seinen philosophischen Werth, so gehörte Herr Dr. Hagemann unbedingt zu den Philosophen ersten Ranges. Die Anzahl der in seinen Elementen der Philosophie angeführten Schriften ist wirklich erstaunend. Sein Verhältniß zur katholischen Kirche hat ihn mit den philosophischen Schriften der „Väter" und Scholastiker, namentlich mit denjenigen der Jesuiten, in Kenntniß gebracht, und seine Liebe zur Wahrheit hat ihn davor behütet, die Leistungen nicht-katholischer Denker zu verschmähen. Nicht bloß Deutsche sondern auch Französische Schriften über seinen Gegenstand hat er in den Kreis seiner Quellen gezogen.

Dieser fleißigen Benutzung mancherlei Quellen zufolge empfiehlt sich das Buch Hagemann's durch eine Vollständigkeit, einen Reichthum des Inhalts, welche dasselbe einer hervorragenden Stelle in der neueren Literatur würdig macht, und ihm auch für den angehenden Studenten der Philosophie einen bedeutenden Werth verleiht.

Wäre jedoch Reichthum des Inhalts das einzige Verdienst der „Elemente der Philosophie", so ließe sich fragen, ob denn dieses Buch vielleicht nichts weiter wie eine Compilation sey. Eine Compilation aber ist es nicht. Dem Verfasser fehlt es offenbar keineswegs an Scharfsinn und Kritik.

Von der Wahrheitsliebe des Verfassers haben wir schon geredet. Schon in der Vorrede tritt dieselbe hervor. Zum Behuf der zweiten Auflage, so erklärt hier der Verf., hat er nicht bloß die schriftlichen sondern auch mündlichen Anmerkungen, welche man in Bezug auf seine erste Auflage gemacht hatte, benutzt. Nun ist es schon etwas Außergewöhnliches an einem Philosophen, wenn er sich nicht scheut, seine Ansichten nöthigenfalls zu ändern, und dergestalt seine Fehlbarkeit anzuerkennen. Schon verdient es Lob, wenn ein Schriftsteller es verschmäht, die ehrliche Kritik zu verachten und in seinen neuen Auflagen jedesmal mit längst wiederlegten Irrthümern hervorzutreten. Aber offen einzugestehen, daß man sogar seinen Kritikern etwas verdanke, ist etwas Seltenes, und legt von einer beträchtlichen Bescheidenheit Zeugniß ab.

Eine auffallende Eigenthümlichkeit des vorliegenden Buches ist der sittliche Ernst, welcher dasselbe durchweht. Später werden wir Gelegenheit haben von derselben ein Paar Beispiele anzuführen.

Die Darstellung verräth im Ganzen Streben nach Klarheit. Wir können jedoch nicht abläugnen, daß wir an einzelnen Stellen die nöthige Klarheit vermissen. Beispiele weiter unten.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen werden wir die bisher erschienenen Lieferungen „Logik", „Metaphysik" und „Psychologie" einzeln näher betrachten.

I. Logik und Noëtik.

„Logik" heißt nach Hagemann die Wissenschaft, welche uns richtig zu denken lehrt. Das Wort „denken" faßt er in einem sehr weiten Sinne. Daher ist „Logik" ihm gleichbedeutend mit „Wissenschaftslehre". Demgemäß handelt er in seiner Schrift über Logik auch die experimentelle Forschung ab.

Von der „Noëtik" oder „Erkenntnißlehre" — wie er dieselbe auch nennt — sagt er (S. 111): „Sie ist die Wissenschaft von der Wahrheit, der Gewißheit und den Grenzen unseres Erkennens, und ihre Aufgabe ist die Beantwortung der Frage: wann und wie weit unsere Erkenntniß auf Wahrheit Anspruch machen darf." Der Abschnitt, welcher dieser Disciplin gewidmet ist, handelt über Gewißheit, Zweifel, Wahrheit und Irrthum, Vernunft und Glaube. Der Verf. versucht es, diese Zustände zu definiren, und bespricht vom kritischen Standpuncte eine Anzahl Ansichten und Systeme über dieselben, wie Realismus, Idealismus, Skepticismus, Rationalismus, Progressismus, Traditionalismus, Ontologismus.

Daß die religiöse Ueberzeugung des Verf.s dabei stark in den Vordergrund vortritt, braucht kaum der Erwähnung und wir werden ihn deshalb nicht tadeln.

Ist es erforderlich, so fragen wir, aus der Noëtik eine besondere Wissenschaft zu machen? Der Einfachheit wegen ist es geboten, die Anzahl der Wissenschaften nicht ohne Noth zu vermehren. Was ist jedoch der Fall? Die kritische Betrachtung verschiedener Systeme, welche einen beträchtlichem Theil von Hagemann's „Noëtik" anfüllt, gehört eigentlich in die Geschichte der Philosophie. Und was die Definitionen von „Gewißheit" u. dgl. anlangt, diese ließen sich sehr geschickt in der Logik unterbringen. Ja, ohne diese Definitonen ist die Logik im Sinne Hagemann's unvollständig. Denn soll die Logik Wissenschaftslehre seyn, wie Hagemann es wünscht, so muß sie auch die ersten Grundlagen der Wissenschaft, und wenigstens solche Begriffe, welche zu denselben in so enger Beziehung stehen wie Gewißheit, Glaube u. s. w., mit in Betracht ziehen.

Durch die Verneinung der Frage, ob es richtig sey aus der Noëtik eine besondre Wissenschaft zu machen, ist jedoch über den Inhalt der Hagemann'schen „Noëtik" keineswegs der Stab gebrochen. Derselbe ist sehr lesenswerth. In Allem beistimmen können wir jedoch demselben nicht. Die Kritik ist hin und wieder etwas schwach. Den Progressismus z. B. bekämpft der Verf. in der Voraussetzung, nach demselben sey jede Wahrheit relativ; in diesem Sinne darf eine Ansicht, welche heute wahr sey, morgen unwahr werden können. Dergleichen hat nun, so weit wir wissen, Niemand behauptet. Der Hauptsatz des Progressismus dagegen ist, namentlich in Religionsfragen, daß die Menschheit die Wahrheit nur mangelhaft kenne und ihrer stufenmäßig theilhaft werde.

Hagemann's Definition von Wahrheit als einer Ansicht, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, ist m. E. mangelhaft. Wie muß eine Ansicht beschaffen seyn, um mit ihrem Gegenstand „übereinzustimmen?"

Für die dritte Auflage wird hoffentlich der Verfasser diese Fehler berichtigen.

Die „Logik" unterscheidet sich vortheilhaft von manchen Büchern über diesen Gegenstand durch eine Menge gut gewählter erläuternder Beispiele.

Gehen wir über zu Nr. II d. h. zur

„Metaphysik."

„Metaphysik" ist etwas Räthselhaftes. Schon der Name selbst ist ganz eigenthümlich. Gewöhnlich ist ja der Name einer Wissenschaft ihrem Gegenstande entnommen. Das Wort Metaphysik dagegen hat bekanntlich eine verschiedene Etymologie.

Ist Metaphysik wirklich eine besondre Wissenschaft? Uns scheint es mit ihr nicht anders wie mit der Noëtik sich zu verhalten. In dieser Meinung befestigt uns Dr. Hagemann einerseits durch die Art und Weise, wie es ihm gelungen, oder lieber mißlungen ist, zu zeigen, daß Metaphysik eine besondre Wissenschaft sey, andrerseits durch das Material, welches er unter den Namen „Metaphysik" aufstellt.

Was dieses Material anlangt, so besteht es zum Theil aus Gegenständen welche der Logik, zum Theil aus solchen welche der Religionsphilosophie, der Theologie überhaupt oder der Geschichte der Philosophie und der Psychologie, zum Theil aus solchen, welche gar keiner Wissenschaft angehören. Zu den ersteren rechnen wir die „Ontologie“ oder Lehre von den Grundbegriffen der Wissenschaft, wie „Seyn“, „Daseyn“ u. s. w. Zu den zweiten aber die „Beweise für das Daseyn Gottes“, für die Unsterblichkeit u. s. w. Zu den dritten einzelne Erklärungen, denen wir gar keinen Sinn beizulegen vermögen.

Daß es dem Verf. nicht gelungen sey, der Metaphysik eine besondre Stellung unter den Wissenschaften zu vindiciren, geht schon aus der folgenden Definition von ihr hervor: Die Metaphysik ist also die Wissenschaf von dem Wesen, Grund und Ziel alles wirklichen Seyns. Gegenstand der Metaphysik sind also Wesen, Grund und Ziel alles wirklichen Seyns. Hierfür aber brauchen wir keine Wissenschaft, die „Metaphysik“ heißt. Denn die sämmtlichen Wissenschaften, Mathematik, Physik, Theologie u. s. w. haben Wesen, Grund und Ziel alles wirklichen Seyns — besser aller Existenzen — zum Gegenstand. Wir wissen also nicht was für die Metaphyk übrig bleiben soll.

Das Streben, die Metaphysik mit aller Gewalt unter den Wissenschaften behalten zu wollen, wird bei dem Verf. die Veranlassung zu vieler Unklarheit, namentlich wenn er das „Verhältniß der Metaphysik zu andern Wissenschaften“ zu bestimmen sucht. „Die Psychologie,“ sagt er, „vermag die bewußten Innenzustände nicht zu verstehen, wenn ihr nicht von der Metaphysik die Einsicht in das Wesen und die Beschaffenheit der Seele vermittelt ist.“ Was soll aber die Metaphysik von der Seele wissen, es sey denn durch die Psychologie? Entweder die Psychologie versteht die Innenzustände, und dann braucht sie bei der Metaphysik nicht in die Schule zu gehen, oder sie versteht dieselben nicht, und dann versteht die Metaphysik dieselben ebensowenig.

Ueber das Verhältniß von Metaphysik und Theologie sagt der Verf. zuerst, daß die Metaphysik die Grundlage der Theologie sey (1, 3). Später jedoch nennt er die Theologie ein Regulativ für die Metaphysik. Also die Theologie soll ruhen auf etwas, welches ihrer selbst zum Regulativ bedarf. Aber ein Boden, der nicht feststeht ohne die Hülfe dessen das darauf steht, ist ein schwacher Boden. Die Theologie hat hoffentlich einen besseren!

Ueberhaupt können wir leider die ersten Seiten dieser „Metaphysik" nicht besonders rühmen. Die Darstellung verräth hier oft Mangel an genauer Beobachtung d. h. an reifem Nachdenken. Zum Beispiel: „Ein Seyendes ist also alles was eine Realität hat" ..... (S. 13). Soweit geht es. Aber jetzt fügt der Verf. die Worte: „es mag wirklich oder bloß gedacht seyn", hinzu. Demnach würde es „Realitäten" geben, die bloß gedacht, daß ist *nicht-real* wären!

S. 17 steht geschrieben: „*wahr ist das was ist, sofern es erkannt wird.*"

Was heißt „sofern?" Entweder nichts, oder es zwingt uns, die Definition von Wahrheit so aufzufassen, daß etwas aufhört wahr zu seyn, sobald es nicht erkannt wird. Nun giebt es ja Wahrheiten, die *verkannt* werden und dennoch wahr bleiben.

Ueberhaupt ist es unrichtig zu sagen, daß „Wahrseyn" ein nothwendiges Attribut des „Seyns" ist. Eine Lüge ist auch, dennoch ist sie unwahr

Der Begriff „Wahr" läßt sich nur auf *Abbilder* (Gedanken, Urtheile), aber nicht auf das Seyende überhaupt anwenden.

S. 17 wird behauptet: „Gut ist das was ist, sofern es gewollt ist." Aber giebt es denn, nach Dr. Hagemann, nichts Gutes was *nicht* gewollt wird? Und giebt es dagegen kein *Schlechtes* das gewollt wird?

Wir begreifen nicht was der Verf. hier hat sagen wollen.

Meint er: gut sey dasjenige was von Gott gewollt ist? Er schreibt aber etwas Anderes.

Wir hielten es für besonders wichtig, diese Citate hervorzuheben. Denn man sieht daraus aufs Neue, wie unerläßlich in der Philosophie die Klarheit des Ausdrucks ist. Hätte der Verf. hier genügend nach Klarheit des Ausdrucks gestrebt, er würde von selbst eine Reihe bedeutender Irrthümer vermieden haben.

In der Argumentation ist Hagemann nicht immer glücklich. Zum Beispiel: Das Dogma „Gott vermag die freien Handlungen der Menschen vorherzusehen", sucht er dadurch eingänglich machen, daß er behauptet, der Mensch selbst vermöge ja seine eignen freien Handlungen vorherzusehen.

Letztere Behauptung ist m. E. im Widerstreit mit den Thatsachen. Es ist unwahr, daß ich meine freien Handlungen im voraus wissen kann. Höchstens dann kann ich mit Gewißheit sagen, daß ich eine Handlung ausführen werde, wenn ich einen unerschütterlichen Entschluß dazu gefaßt habe. Dann aber gehört meine Handlung eigentlich nicht mehr dem Gebiete der Freiheit an. Ist der feste Entschluß gefaßt, so hängt die Ausführung der Handlung nicht von mir, sondern von äußern Umständen ab. Also höchstens im Fall eines unerschütterlichen Entschlusses würde ich eine freie Handlung von mir vorhersehen können. Aber wie kann ich je wissen, ob ein Entschluß von mir unerschütterlich ist oder nicht!

Wir bekämpfen hier nicht das Dogma, daß Gott die freien Handlungen der Menschen vorhersehen könne, die Apologie desselben durch Dr. Hagemann jedoch können wir nicht umhin zu bestreiten.

Von der Hagemann'schen Metaphysik nehmen wir Abschied mit der Bemerkung, daß dieselbe allerdings schöne Seiten enthält. Vollständigkeit, Reichthum des Inhalts wird man derselben nicht absprechen können.

III. Psychologie.

Von den drei Heften der „Elemente der Philosophie" ist die „Psychologie" m. E. das bedeutendste. Der Verf. bekennt

sich in der Psychologie, ein Nachfolger Ulrici's zu seyn. Als solcher ist er hauptsächlich bestrebt, die mechanische Seelentheorie Herbart's zu bekämpfen, um der Seele ihre Selbstthätigkeit zu vindiciren.

Seiner Polemik gegen Herbart können wir nur beistimmen.

Besonders das Problem der Willensfreiheit ist ausführlich behandelt. Was der Verf. über diesen Gegenstand sagt, ist so bemerkenswerth, daß wir nicht umhin können, einen Theil dessen buchstäblich zu reproduciren. Da lesen wir:

§. 53. Der Wille.

„1. Während die unwillkürlichen Strebungen Triebregungen sind, welche nothwendig entstehen und als einzelne Begierden auftreten, sobald irgend ein Gut oder Uebel vorgestellt wird, kennzeichnen sich die willkürlichen Strebungen als Entschlüsse zur Thätigkeit, welche nach Ueberlegung und Erwägung erfolgen. Entsteht nämlich (beim entwickelten Menschen wenigstens) durch ein vorgestelltes Gut oder Uebel ein Streben oder Sträuben, so wird nicht immer, wie beim Thiere, sofort und unmittelbar eine Thätigkeit zur Befriedigung des Strebens angestrengt, sondern der Mensch bestimmt sich selbst oder entschließt sich zum Erstreben oder Nichterstreben des betreffenden Objectes. Dieses Sichentschließen zu einer Thätigkeit heißt Wollen, und dasselbe kann nicht dem Thiere, sondern nur dem Menschen eignen. Als vernünftiges Wesen ist nämlich allein der Mensch im Stande, einzusehen, welchen Werth die einzelnen Güter für die Befriedigung seiner leiblich-geistigen Bedürfnisse haben, und ob in einem bestimmten Falle ein Gut für ihn erreichbar sey, oder nicht. Diese Einsicht, welche zunächst nur eine subjective, keine objective, jede Täuschung ausschließende, zu seyn braucht, hat zur Folge, daß der Mensch überlegt und abwägt, ob ein bestimmtes Object vorzuziehen und zugleich erreichbar für ihn sey, und demgemäß sich entschließt. Allein ein solcher Entschlu wird nicht durch die Vernunftthätigkeit allein ermöglicht, sonder derselbe bedarf noch eines besonderen Factors, welchen wir de Willen nennen."

„2. Daß in der That das Wollen eine besondere (Willens-) Kraft der Seele voraussetze, läßt sich unschwer erweisen. Das Wollen ist sowohl vom Begehren als vom Denken verschieden, obwohl es mit beiden enge zusammenhängt. Wohl sind Begierden, welche durch die Vorstellung eines Gutes erregt werden, Veranlassung zur Ueberlegung und zum Entschlusse, aber ohne eine dazwischentretende Kraft würde kein Ueberlegen stattfinden, sondern das Begehren unmittelbar in Thätigkeit übergehen, oder bei widerstrebenden Begierden die stärkere den Sieg davon tragen. Diese Kraft aber, welche erst nach Ueberlegung und Erwägung den Entschluß zur Thätigkeit faßt, tritt dem unwillkürlichen Begehrungsvermögen offenbar hemmend entgegen, kann also mit diesem nicht identisch seyn. Ebensowenig läßt sich das Wollen auf das Wissen zurückführen, als wenn das unwillkürliche dadurch zum willkürlichen Begehren oder Wollen würde, daß das Wissen um das Erreichenkönnen des Begehrten hinzuträte. So hält die Herbart'sche Schule die Begierden für aufgehaltene Gedanken, welche zu Wollungen würden, wenn sich das „Wissen vom Können" damit verbände. Freilich gehört dieses Wissen zum Wollen im Unterschiede vom Begehren, aber es macht das Begehren noch nicht zum Wollen. Denn wir kommen häufig genug nicht zum Wollen, wenn wir auch von dem Erreichenkönnen des Begehrten überzeugt sind. Erst dadurch, daß wir uns ungenöthigt selbst entschließen, haben wir ein Wollen. Dieses setzt daher eine besondere Grundkraft der Seele voraus, den Willen, d. h. das Vermögen der Selbstbestimmung und Selbstentscheidung. Nur wenn man den wesentlichen Unterschied zwischen Wollen und Begehren übersieht, kann man den Willen in das Begehrungsvermögen, oder dieses in jenen aufgehen lassen, und dann mit Schopenhauer in allen Triebregungen Willensbethätigung finden, ja das ganze Wesen des Menschen in den Willen setzen, und zuletzt in kühner poetischer Metapher diesen Willen auf das Wesen der ganzen Welt übertragen."

Die sittliche Tendenz der ganzen Ansicht Hagemann's, giebt dem Buche einen höhern Werth. Es ist dabei im Ganzen klar

und unterhaltend geschrieben, während die reiche Literaturkenntniß des Verfassers in demselben glänzend hervortritt. Er weiß uns sogar zu sagen, wer die Schriften eines Amerikanischen „Geistersehers" in's Deutsche übersetzte.

Eine bedeutende Menge gut gewählter Beispiele erhöht den Werth des Ganzen. Unter denselben befinden sich interessante Ergebnisse, welche wenig bekannt seyn dürften (S. 79. 175 u. s. w.).

Wir hoffen, daß Dr. Hagemann seine „Psychologie" zum Muster seiner künftigen Schriften nehmen wird; denn unseres Erachtens ist dieselbe als Lehrbuch das Beste der vorhandenen psychologischen Bücher. Daß wir derselben in jeder Hinsicht beistimmen, ist hiermit allerdings nicht gesagt.

Zum Schluß danken wir dem Verf. für die Belehrung, welche er durch seine Schriften uns gewährt hat.

F. A. v. Hartsen.

Les adversaires de la philosophie par Ernest Naville. Paris, Typographie de Cr. Meyrueis, 1869. 54 S. gr. 8.

Der Herr Verf. der obigen Schrift hat sich in der literarischen Welt durch sein Werk über Maine de Biran, dessen Leben und Ansichten und durch Herausgabe von Maine de Biran's nachgelassenen ungedruckten Werken (1859), so wie durch eine von uns in diesen Blättern früher angezeigte französische Uebersetzung von August Conti's „italienischer Philosophie unserer Zeit" vortheilhaft bekannt gemacht. Der Charakter seiner Philosophie ist ein religiöser, der sich auch in der vorliegenden Schrift zeigt, welche ein Auszug aus der Revue chrétienne vom 1. Januar, 5. März und 5. April 1869 ist.

Die Philosophie ist dem Herrn Verf. im wissenschaftlichen Sinne des Wortes ein „Forschen nach einer Erklärung des Universums". Sie will ein Princip aufsuchen, welches Rechenschaft über die Gesammtheit der Erfahrung giebt. Man kann nun ein solches Vorgehen verdammen, jedes Forschen, jede An-

strengung der Vernunft in die Acht erklären. Man kann die Wirklichkeit ihres Gegenstandes leugnen, indem man eine allgemeine Erklärung des Universums für unmöglich hält. Der Herr Verf. unterscheidet deshalb zwei Arten von Feinden der Philosophie. Die Einen halten das Werk der Intelligenz für schädlich, sie wollen die Lehren der Ueberlieferung ohne Prüfung annehmen. Die Andern legen der Vernunft das Recht und die Kraft bei, die Thatsachen der Erfahrung zu ordnen und auf sie eine gewisse Anzahl von besondern Wissenschaften zu bauen, aber sie verwerfen die eingebildete Anmaßung, jenseits der Erfahrung die Ursache, den Grund der Thatsachen zu entdecken und sich zur Betrachtung einer ursprünglichen Einheit zu erheben, von der alle Dinge ausgehen. Die Gegner der ersten Art vertheidigen das ausschließliche Recht der Ueberlieferung und wollen so auf den Grund des religiösen Glaubens zurückgehen. Aber sie vergessen, daß sie im Schooße der Ueberlieferung geboren sind. „Wenn man alles Forschen verdammt und den Menschen unter das Joch einer ungeprüften Lehre zwängt, so arbeitet man für den Geist des Zweifels und Indifferentismus." Wir stimmen diesen so wahren Worten aus voller Seele bei, aber weniger dagegen dem Beifolgenden: „Die von den Traditionalisten gegen die Vernunftforschungen gerichteten Angriffe, haben in der gelehrten Welt heut zu Tage nur eine untergeordnete Bedeutung (importance secondaire)." Wir möchten diese Bedeutung weder für die Theologie noch für die Philosophie zu gering anschlagen. Man kennt die Bemühungen der Jesuiten im Gebiete des Unterrichts, man weiß, wie die kirchlichen Gewalthaber seit der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes gegen jeden helldenkenden, überzeugungstreuen Lehrer einschreiten, und wie leider das reactionäre Element sich mit den Grenzen der römischen Kirche nicht begnügt, sondern auch außerhalb dieser Kreise Propaganda zu machen sucht. Es ist daher nicht zu rechtfertigen, daß der Herr Verf. diese Klasse der reactionären Gegner der Philosophie nur obenhin erwähnt und seine Aufmerksamkeit allein dem an-

dern negativen Extreme zuwendet. Den Ausgangspunkt zu der Darstellung dieser zweiten Klasse von Gegnern der Philosophie nimmt der Herr Verf. von dem sogenannten Positivismus. Der Gründer desselben, der in England und Frankreich seine meisten Vertreter hat, ist bekanntlich August Comte (1788—1857). Sein Positivismus ist der genaueste und wichtigste Ausdruck dieser Denkungsart. Der Mensch fängt nach ihm mit der Theologie an, er glaubt an die Ueberlieferung, an eine göttliche Welt mit den Ideen des Unendlichen, Ewigen. Wenn er sich endlich von der Religion los gemacht hat, geht er zur Metaphysik über, und sucht sich mit seiner Vernunft allein Rechenschaft zu geben über Princip und Ziel des Universums, über die Natur der Ideen, des Unendlichen, Ewigen. Mit einem neuen Schritte befreit er sich von der Metaphysik und erkennt, daß er jenseits der Erfahrung nichts wissen kann. Die positive Wissenschaft heilt uns von der Philosophie, die nur für ein früheres Zeitalter da war. Der Geist ist reif, wenn er der Philosophie entsagt. Physik und Geschichte bilden künftig das einzige Gebiet der Wissenschaft. Für die Traditionalisten, welche die Philosophie vom Standpunkte ihres überlieferten Glaubens bekämpfen, sind diese Positivisten die einzigen Philosophen. Die Positivisten nennen ihre Wissenschaft, die nichts ist als die Wissenschaft der Thatsachen der Erfahrungen in Natur und Geschichte, die einzige Philosophie. Aber, was sie als eingebildete Anmaaßung erklären, jenseits der Erfahrung nach einem Grunde und Ziele, nach einer Einheit der Erscheinungen zu forschen, das ist ja eben, was das Streben der Philosophie von Thales bis Hegel bezeichnet, und deshalb stellt sie der Herr Verf. unter die Gegner der Philosophie. Die Philosophie ist, wie der Herr Verf. sehr richtig bemerkt, wenn sie auch dem allen Nichtsinnlichen feindlich entgegentretenden Positivismus entschieden gegenüber stehen muß, deshalb keine bloße apriorische Wissenschaft. Sie will das Universum nicht aus der reinen Vernunft ohne Prüfung der Thatsachen erklären. Die rein apriorische Methode ist entschieden falsch und wird mit Recht

bekämpft. Wie kann man den Grund der Thatsachen und ihre Einheit finden, wenn man die Thatsachen ignorirt? Von den Thatsachen muß man ausgehen. Die Vernunft ordnet und klassificirt sie. Die Vernunft hat die Ideen der Ursache und des Gesetzes, sie hat die Ideen des Unendlichen, Ewigen.

Die abstractesten Speculationen der Philosophie gehen zuletzt von der Erfahrung als dem Anfangspunkte aus. Die Ideen der Vernunft sind eine innere unbestreitbare Erfahrung (S. 1—10). Philosophie und Religion, beide richtig und vernünftig aufgefaßt, müssen in Harmonie stehen (S. 10). Denn die eine macht zum Gegenstande des Wissens, was der andern Gegenstand des Glaubens ist. Der Herr Verf. sucht nun zu zeigen, daß die vom Positivismus ausgehende, so wie jede die übersinnlichen Ideen leugnende Schule zuletzt, indem sie die Philosophie bekämpft, selbst wieder auf die Ideen der Philosophie zurückkommt. Zuerst gehen diese negativen Gegner der Philosophie von dem Satze aus: „Die Philosophie ist unmöglich im alten und überlieferten Sinne des Wortes." Jenseits der Erfahrung oder über sie hinaus weiß der Mensch nichts. Man halte sich nur an die Bewegungen in der Natur und in den menschlichen Handlungen. Die Ursache der Welt, ihr Ziel, das Unendliche, Ewige, das Nothwendige sind ein Gebiet, mit dem wir uns gar nicht befassen können. Hier können wir nichts behaupten und nichts leugnen. Das ist ein ganz dunkles Gebiet (le royaume des tenèbres). So ist die erste Behauptung der Zweifel, das Nichtwissen. Aber dieser Satz nimmt bald zwei Umwandlungen (transformations) an.

Die erste Lehre lautet: „Jenseits der Erfahrung wissen wir nichts." Aber dieser Satz wandelt sich in der negativen Schule in den Satz um: „Jenseits der Erfahrung existirt nichts." Der erste Satz war der bescheidene Zweifel, der zweite die anmaßende Negation. Man sagt z. B.: „Ich habe durch die Erfahrung mich nie überzeugt, daß es höhere Geister giebt, als die der Menschen, also weiß ich nicht, ob solche höhere Geister existiren." Diesen Satz wandelt man nun in die unerweisbare

Behauptung um: „Es giebt keine höhere Intelligenz, als die des Menschen.“ Das ist die erste Umbildung, die des Zweifels in die behauptende Negation. Aber man bleibt in der negativen Schule auch dabei nicht stehen und nimmt eine zweite Umwandlung vor. Man wendet nämlich nun positive Ideen der Vernunft, wie Einheit, Unendlichkeit, Nothwendigkeit u. s. w., auf die alleinigen Gegenstände der Erfahrung an, indem man sagt: „Die Materie ist ewig, die Welt ist unendlich, die Gesetze der Natur sind nothwendig.“ So wendet man „metaphysische Ideen“ auf Gesetze der Natur an. Der Zweifel hat sich in Negation, die Negation in Position verwandelt. So gelangt man wieder zu einer Philosophie, deren Ideen man bekämpft hat. Man jagt die Metaphysik zu einer Thüre hinaus und läßt sie zur andern wieder herein (S. 11 und 12).

Der Herr Verf. will dieses nun an Beispielen zeigen. Als erstes Beispiel wählt er M. Ausonio Franchi (S. 12—17), als zweites Büchner (S. 17—20), als drittes Moleschott (S. 20—24), als viertes Ernst Renan (S. 24—28), als fünftes Claude Bernard (S. 28—33), als sechstes Littré (S. 33—43), als siebentes August Comte (S. 43—54).

In Franchi's Buch: „Der Rationalismus“ (Paris 1852) werden folgende Behauptungen aufgestellt: 1) Es existirt nichts, die Erfahrung ausgenommen; 2) die Welt der Erfahrung hat ihr eigenes Seyn zur Ursache, sie ist, weil sie ist. Diese beiden Sätze stellt er auf, während er von dem Satze ausgeht: „Wir wissen nichts, als was aus der Erfahrung stammt.“ So hat sich das Nichtwissen oder der Zweifel im ersten Satze in eine Negation und im zweiten in eine Position verwandelt, in welcher man den Begriff der Ursache aus der detestirten Metaphysik entlehnt. Franchi gehört übrigens zu den bedeutenderen italienischen Denkern, und die Bemerkungen gegen ihn, weil er aus dem Priesterstande austrat, sind so wenig am Platze, als alles dasjenige, was der Herr Verf. gegen diejenigen sagt, welche den Priesterstand, die katholische

Kirche und die Theologie verlassen haben, um sich der Philosophie zuzuwenden (S. 14—16). Die Unfehlbarkeit eines einzelnen Menschen, welche sich endlich nach langen Vorkämpfen aus dem Jesuitismus entpuppt hat, ist geradezu mit jeder Philosophie unverträglich, weil sie den Machtspruch der Auctorität an die Stelle des Denkens setzt.

Von Büchner wird die Schrift: „Kraft und Stoff" an die Spitze gestellt, von welcher außer „den acht deutschen 2 Auflagen einer französischen Uebersetzung" erschienen sind. In der Vorrede ruft er aus: „Natur und Erfahrung sind die Losungsworte der Zeit." Nun aber würde die Beobachtung der Thatsachen der Natur kein anderes Resultat liefern, als die Beschreibung der Wesen und die Geschichte ihrer Veränderungen. Aus einer solchen Quelle kann kein System der Natur hervorgehen. Büchner will aber aus ihr ein ganzes System, den Materialismus, aufbauen. „Dieser ganz unlogische Uebergang (passage souverainement illogique) von der Erfahrung zur materialistischen Theorie ist so alt und so gewöhnlich, daß man nicht mehr darüber staunt." Dr. Büchner will nach der Vorrede seines Buches unbedingt Alles verwerfen, was sich auf die reine Idee bezieht, er verwirft Alles, was außerhalb der Dinge existiren soll. Er sagt S. 181, daß man sich keine Idee vom Unendlichen, Ewigen machen könne, daß der Geist sich nie zu dieser Idee erheben könne, und doch behauptet er in seinem Buche S. 181, es fehle uns jeder Grund, um zu behaupten, daß Materie und Raum angefangen haben, daß sie aufhören können, man könne sich das nicht denken. Er sagt also auf derselben Seite: „Der menschliche Geist ist unfähig eine Idee vom Unendlichen, Ewigen zu haben" und bald darauf: „Die Materie ist unendlich, ist ewig." In gleicher Weise lesen wir in seinem Buche die Ueberschriften: „Die Unsterblichkeit des Stoffes, das Unendliche des Stoffes, die Unveränderlichkeit der Naturgesetze, die Allgemeinheit der Naturgesetze." Er verwirft die Philosophie und will sie doch wiederherstellen. Der Herr Verf. weist darauf hin, daß dieses Buch trotz seiner vielen Auflagen

und französischen Uebersetzungen selbst bei den Anhängern der materialistischen Schule nicht vollen Beifall gefunden habe, er erklärt seinen Erfolg aus den Anmaßungen, mit welchen die gegentheilige apriorische Construction der Welt, wie in der Hegel'schen Schule, auftrat (S. 16 u. 17).

Bei Moleschott weist der Herr Verf. auf dessen Buch: „Kreislauf des Lebens" hin, das in zwei Bänden bei Germer Baillière in französischer Uebersetzung erschien. Er findet die Theorie desselben dem Keime nach in Holbach's System der Natur. Moleschott nimmt in diesem Buche nichts an, als was der Mensch durch seine Sinne auf dem Wege der Erfahrung und Beobachtung zur Erkenntniß bringt, er verwirft selbst die Apriorität mathematischer Axiome, und doch sagt er in demselben Buche, daß die Materie unveränderlich und die Bewegung ewig sey, daß die Gesetze der Natur der strengste Ausdruck der Nothwendigkeit seyen. Er behauptet, daß die Kraft eine von der Materie untrennbare Eigenschaft sey. Er bezeichnet es als eines der allgemeinsten Merkmale der Materie, unter günstigen Umständen (dans des circonstances propices) sich selbst in Bewegung zu setzen, wie andere Stoffe zu bewegen.

So beginnt Moleschott mit dem Zweifel oder Nichtwissen: „Wir wissen nichts, als sinnlich wahrnehmbare Erfahrung." Dieser Zweifel verwandelt sich in eine Negation: „Es giebt keine Ursache der Bewegung außerhalb der Materie." Diese Behauptung erleidet eine zweite Umwandlung. „Die ewige Bewegung ist der ewigen Materie inhärent nach nothwendigen Gesetzen. Die Materie existirt durch sich mit ihrer Bewegung." Dies ist keine Negation mehr, es ist eine Behauptung, der Grundsatz „einer alten und bekannten Metaphysik" (S. 22). Moleschott kennt nichts, als Bewegung der Materie, und diese Bewegung ist nothwendig; er macht auf diese Weise die Mechanik zur Fundamentalwissenschaft, und doch ist der oberste Grundsatz der Mechanik die Lehre von der vis inertiae. Dieses Princip leugnet er aber, wenn er behauptet, daß sich die Materie unter günstigen Umständen selbst bewege. Alle Wissenschaft soll

sich nach dem Materialismus auf Mechanik stützen, und doch wird das Grundprincip der letztern, die vis inertiae, bekämpft (S. 22 und 23).

Renan wird unter Anführung einzelner Stellen aus den von ihm geschriebenen Artikeln in der Revue des deux mondes der Vorwurf gemacht, er beginne mit dem Zweifel und sage, wir wüßten nichts von Gott, dann käme er zur Negation und sage, Gott existire nicht, und endlich zur Behauptung, die Menschheit sey Gott (S. 25). Er wirft ihm vor, daß seine Kosmogonie eine Mischung von Epikureismus und Hegelianismus sey (S. 27).

Bei Claude Bernard, dessen Verdienste um die Naturwissenschaft von dem Herrn Verf. besonders hervorgehoben werden, soll gezeigt werden, daß er die Philosophie verwerfe und doch „ohne es zu wollen, in der That ihren Fundamenten eine große Bedeutung beilege." Er erklärt die Welt durch die ewige Materie, durch ewige Kräfte, durch unveränderliche und nothwendige Gesetze. So wird der Physiologe, der die Philosophie verachtet, gegen seinen Willen (malgré lui) Philosoph. Die „Unveränderlichkeit, die Nothwendigkeit, die Ewigkeit kommen weder von der Wahrnehmung der Sinne, noch von dem auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gerichteten Denken. Sie haben ihren Ursprung nicht in Bernard's Erfahrungsmethode" (S. 33).

Von Littré werden zuerst die Paroles de philosophie positive (Paris 1859) herbeigezogen. Der Herr Verf. führt daraus eine Stelle an, welche also lautet: „Die positive Philosophie leugnet die ersten und Endursachen nicht. Denn, wenn sie hier leugnen oder behaupten wollte, so würde sie damit erklären, daß man irgend eine Kenntniß von dem Ursprunge der Wesen und ihrem Endzwecke habe. Wir wissen über die Ursachen des Universums und seiner Bewohner nichts. Die positive Philosophie hat es weder mit dem Anfange des Universums zu thun, wenn es einen solchen hätte, noch mit dem Zustande der lebenden Wesen, der Pflanzen, Thiere und Menschen nach

ihrem Tode oder nach der Vollendung der Zeit, wenn es eine solche giebt. Es ist jedem erlaubt, sich hierüber das einzubilden (figurer), was er will. Nichts hindert ihn, über diese Vergangenheit und diese Zukunft zu träumen" (rêver). Eine andere Stelle lautet: „Die positive Philosophie nimmt den Atheismus nicht an. Wer ihn annimmt, ist kein ganz freier (véritablement émancipé) Geist. Er ist noch ein Theologe in seiner Art. Er hat noch seine Erklärung des Universums durch das Wesen der Dinge." (M. vrgl. S. 30 u. 33 von Littré's Buch.) Aber derselbe Littré sagt in demselben Buche S. 16, daß „nichts übrig bleibe, als das, was man in der Wissenschaft ein Gesetz nennt, eine uranfängliche Thatsache, über die man nicht hinausgehen kann."

Der Positivismus, welchem Littré angehört, will das Gesetz der Aufeinanderfolge der Thatsachen kennen lehren. Aber zwischen einer Thatsache und einem Gesetze liegt eine Idee, die nicht von der Erfahrung stammt. Es ist die Idee einer festen Verkettung (de la fixité de l'enchaînement) der Thatsachen. Ohne diese feste Verkettung gäbe es weder Gesetze, noch eine Einheit, auf welche man die Wesen auf Klassen zurückführen könnte. Die Induction der experimentalen Wissenschaften setzt voraus, daß unter gleichen Umständen die gleiche Thatsache immer zum Vorschein komme. Mit dem feststehenden Gesetze mischt sich ein aprioriſches Element in die Naturwissenschaft. Ein solches Element gehört nicht der Beobachtung der Thatsachen an, sondern dem menschlichen Geiste. Dieser hat die Begriffe des Nothwendigen, Ewigen in sich, und wendet die Vernunft mit ihren innewohnenden Begriffen auf die Erfahrung an. Aber Littré leugnet die Realität dieser Begriffe. Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind ihm „Formeln des Absoluten und gehören nicht menschlichen Begriffen an." Wir können das Gesetz der Gravitation nur „innerhalb der Erfahrungsgrenzen" annehmen. Und doch sagt derselbe Littré in den Paroles de philosophie positive S. 34: „Das Universum erscheint uns gegenwärtig als ein Inbegriff von Dingen, welcher seine Ursachen in sich selbst hat,

Ursachen, welche wir Gesetze nennen. Die Immanenz ist die Wissenschaft, welche das Universum aus den in ihm selbst liegenden Ursachen erklärt. Die Immanenz ist unmittelbar unendlich, und wenn wir ihre Typen und Gestalten hinweglassen, setzt sie uns unmittelbar in eine Beziehung zu den ewigen Bewegern (éternels moteurs) eines unbegrenzten Alls, und entdeckt dem erstaunten und entzückten Auge die Welten, getragen (portés) über dem Abgrunde, und das Leben, schwebend über dem Abgrunde der Zeit." Damit schafft der vom Zweifel ausgehende Littré ein neues Dogma. Es ist nämlich das von der Immanenz, die Behauptung, daß die Welt ewig, unendlich ist, und daß sie, mit Ausschluß jeder Vorstellung von Gott, ihre Ursachen in sich selbst hat (S. 38). Der Herr Verf. sagt nun (S. 39): „Wenn die Welt ist, weil sie ist, sollte man hier nicht fragen, ob dieses Weil wirklich ein Grund ist?" Ehe man die Gesetze für gleich bedeutend mit den Ursachen hält, sollte man sich nicht erst fragen, ob die beiden Ideen wirklich gleichbedeutend sind, und ob man sich nicht mit dieser Identität schwer gegen die klarsten und gültigsten Gesetze der Logik versündigt? Ehe man behauptet, daß die Gesetze der Natur durch die Erfahrung als nothwendig constatirt sind, sollte man nicht zuerst die Idee der Nothwendigkeit in ihrer Beziehung zur Erfahrung untersuchen, sollte man nicht vorerst durch einen gültigen Beweisgrund die allgemein unbezweifelte Meinung der Logiker seit Aristoteles widerlegen, daß man durch die Erfahrung keine Nothwendigkeit kennen lernt? Ehe man das Universum durch eine in ihm liegende Triebkraft (par un ressort) erklärt und das Bewußtsein aus einem bloß mechanischen Zustande ableitet, wäre doch die Frage am Platze, ob der Uebergang aus einem bloß mechanischen in einen Seelenzustand möglich ist? Bevor man die Begriffe des Ewigen, des Unveränderlichen und Nothwendigen in der Erklärung der Welt auf dem Erfahrungswege aufnimmt, sollte man nicht vorher untersuchen, ob die Anwendung solcher Begriffe mit der empirischen Methode vereinbar ist? (S. 39 u. 40).

Der Herr Verf. bezeichnet dagegen drei Wahrheiten als die Fundamente philosophischer Forschung. Der Gedanke hat erstens zu seinem Wesen gehörige, nicht auf dem Wege der Erfahrung aufzufindende Elemente in sich, wie die Ideen der Ursache, des Zweckes, die Begriffe des Einen, des Unendlichen, des Nothwendigen, des Unbedingten. Zweitens offenbaren sich diese Ideen nur auf dem Wege der Erfahrung, aber in ihrer Ganzheit (totalité) können sie nicht auf die Erfahrung angewendet werden. Die Erfahrungen der Natur zeigen uns weder ihre erste Ursache, noch ihr letztes Ziel. Die menschliche Seele ist

eine Ursache, und die Idee des Zweckes stammt aus der Thätigkeit unseres Willens, aber die menschliche Ursache ist wesentlich relativ und beschränkt und kann kein absoluter Grund werden. Drittens forscht, der Gedanke vermöge seiner Natur nach der Ursache und dem Ziele der Natur und der Menschheit, und dieses Forschen führt ihn zur Annahme einer ersten Ursache des Universums und eines Seyns, das unseren Begriffen von Ewigkeit, Unendlichkeit, Einheit entspricht. Außer den Fähigkeiten, Thatsachen zu erfahren, zu ordnen und ihre Gesetze aufzustellen, giebt es also in uns noch Fähigkeiten einer andern Art, und die Vernunft darf nicht allein als Quelle der Irrthümer hingestellt werden. Außer der Physik und Geschichte, welche die Gesetze der Thatsachen erforschen und allein vom Positivismus angenommen werden, giebt es daher auch eine allgemeine Wissenschaft, deren Charakter und Zweck vollkommen bestimmt sind, die Philosophie (S. 41).

Das letzte in der vorliegenden Schrift gebrauchte Beispiel bietet August Comte (S. 43). Er, der Stifter des Positivismus, theilte in der ersten Vorlesung seines cours public im Jahre 1826, wie er sagt, „eine große Entdeckung“ mit. Sie bestand darin, daß der Mensch nur in einem Uebergangsstadium (d'une manière transitoire) religiös sey und sich mit Philosophie beschäftige. Die Theologie und die Metaphysik sind ihm Stufen auf einer Leiter (échelle), welche uns zur reinen Wissenschaft führt, die jede Idee von Ursache und Zweck, vom Unendlichen und Ewigen verwirft, die sich nur an die Gesetze hält, und jeden Willen aus der Erklärung des Universums ausmerzt. Der einzige Gegenstand der Wissenschaft ist die Ordnung der beobachteten Thatsachen. Der Wille als Ursache derselben in der Theologie und das abstracte Wesen als ihre Ursache in der Metaphysik sind zu verwerfen (S. 44).

Derselbe August Comte erscheint am Ende seiner Laufbahn in einer andern Gestalt. Er wird in Paris der „große Priester der Menschheit“, er „leitet eine Kirche, er spendet Sakramente, segnet Ehen ein, macht einen Kalender, und stiftet zur Unterhaltung eines neuen Cultus eine priesterliche Unterstützungskasse, über die er Rechnung ablegt. Vom Jahre 1849—1859 stieg diese auf die Summe von 332,787 Francs.“ Diese Umwandlung des Positivismus in Religion rief eine Spaltung in der Schule hervor. Die eine Partei folgte der ersten, die andere der zweiten, umgewandelten Ansicht des Meisters. D[illegible] erste oder wissenschaftliche ging von Littré aus, die ander[illegible] die religiöse, von Robinet, einem der 13 Testamentsvol[illegible] strecker Comte's. Die Quelle ist Robinet's Buch: Notice su[illegible] l'oeuvre et la vie d' Auguste Comte (Paris 1860). Hier hei[illegible]

es S. 380 u. 381: „Der positivistische Glaube lehrt, daß der Mensch, wie die Gesellschaft, immer mehr religiös werde, d. h. immer mehr Gefühl für Vereinigung und zu einem gemeinsamen Zusammenwirken habe. Die akademische Trockenheit kann die Meinung einiger Zweifler hervorrufen, einiger frostigen Seelen; aber sie ist nicht der Ausdruck der Wahrheit." Robinet sagt: „Das ganze Werk Comte's läuft auf seine Religion hinaus." Littré sagt: „Am Ende seines Lebens hat Comte seiner Methode entsagt; wir trennen uns von ihm, wenn er eine Religion stiftet." Littré findet den Grund zur Verwandlung Comte's in einer schweren Krankheit desselben, in Alter- und Geistesschwäche, in einer leidenschaftlichen Liebe zur Frau Clotilde von Vaux, welche ihm frühe durch den Tod entrissen wurde. Der Herr Verf. findet den Grund darin, daß man sehr oft von der absoluten Negation zum Aberglauben kommt. Comte kehrte zwar zur Metaphysik und Religion, „aber nicht zu Gott" zurück (S. 49), die Menschheit war der Gegenstand seines Cultus. Sie stellte er seinen Anhängern als Gegenstand der Anbetung auf. Comte nimmt in seiner religiösen Auffassung eine Art von Dreieinigkeit an. Die erste Stelle nimmt die Menschheit „das große Wesen" (le Grand-Etre) ein, die zweite die Erde oder der große Fetisch (le Grand-Fetiche), zu welchem auch die Sonne und der Mond gehören, die dritte der Raum oder das große Medium (le Grand-Milieu). Comte nimmt an, daß ehemals die Welt der menschlichen Natur näher stand, als dieses jetzt der Fall ist. Unser Planet und andere bewohnbare Weltkörper waren mit Intelligenz begabt (douées d'intelligence), ehe das sociale Leben auf ihnen möglich wurde. Er sagt wörtlich in der Syuthèse subjective S. 10: „Als die Erde intelligent war, konnte sie ihre physisch-chemische Thätigkeit in einer Weise offenbaren, daß sie im Stande war, die astronomische Ordnung zu vervollkommnen, indem sie ihre mitwirkenden Kräfte änderte. Unser Planet brachte seine Umgestaltungen mit Weisheit hervor" u. s. w. Je vollkommener jeder Planet wurde, desto „mehr erschöpfte sich sein Leben durch das Uebermaaß seiner Kraftentwicklung (par excès d'inervation), aber mit dem Troste einer wirksamer gewordenen Entwicklung." Comte nennt diese Kraftmittheilung des Planeten an seine Bewohner eine Nerveneinflößung (inervation), und Littré tadelt es, weil die Erde keine Nerven habe und darum auch keine Nerven mittheilen könne.

„Wenn die Seele, sagt der Herr Verf. ganz richtig, nicht zu Gott kommt, und dennoch ein Bedürfniß des Verstandes und Herzens nach einem Höheren fühlt, verfällt sie leicht in Götzendienst. Als in Comte ein Herzensbedürfniß erwachte

und er ungeachtet desselben nicht zu Gott kommen konnte, verfiel er in einen Götzendienst und betete die Menschheit, das große Wesen, an. Aber, wie kam er zum großen Fetisch und zum großen Medium? Spät erst entstand der Mensch in der Schöpfung. Als er erschien, war seine Wohnung vorbereitet. Von wem ging aber diese Vorbereitung aus? Die Menschheit war ja damals noch nicht und Comte will Gott nicht. Es war also die Welt, die sich selbst einrichtete für den Gast, der sie bewohnen sollte. Der Raum war ja mitfühlend (sympathique) und die Erde verständig (intelligente). Die Erde rührte sich mit Weisheit zur Bereitung der Wohnstätte des Menschen, die Erde opferte sich für ihn und tröstete sich, über den Verlust ihres eigenen Lebens mit dieser Herrichtung zum Aufenthalte des großen Wesens oder der Menschheit. Sieht man hier nicht die Ideen von Hingabe, von Opfer, eine Art religiöser Carricatur, ein lächerliches, aber belehrendes Gegenstück zur christlichen Religion? Die mißkannte, vernachlässigte Wahrheit zeigt sich wieder in der Gestalt des Aberglaubens." Die Lehre vom großen Wesen (Mensch), dem großen Fetisch (Erde sammt Sonne und Mond) und dem großen Mittel oder Medium (Raum) wurde im Jahr 1845 gegründet. Damit bildete sich nicht nur eine Schule, sondern auch ein neuer Cultus, der seine Anhänger in verschiedenen Ländern, besonders in England hat. Negation und Aberglaube berühren sich. Der Herr Verf. macht auf Cagliostro und den Unglauben des 18ten Jahrhunderts, auf den Materialismus, die Spiritisten und das Tischrücken im 19ten Jahrhundert aufmerksam. Wenn man die Tempel des Herrn schließt, sagt Chateaubriand, öffnet man sie für die Zauberer." Refer. stimmt den Worten des gelehrten Herren Verf. bei: „Der Mensch hat ein unzerstörbares religiöses Bedürfniß. Wenn man ihm die Nahrung eines vernünftigen Glaubens entzieht, fällt er dem Aberglauben anheim. Wer das Streben des Herzens und der Vernunft nach einem Höheren unterdrückt, arbeitet für die Spiritisten und die Anbeter des großen Mediums."

v. Reichlin-Meldegg.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

Ueber Kant's Religionsbegriff.

Eine kritische Studie

von

Dr. Wilhelm Bender, in Worms a. Rh.

2. Der moralische Beweis für das Daseyn Gottes.

Wer die Religion lediglich aus dem subjektiven Bedürfniß nach einem endlichen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit ableiten zu können glaubt, wie Kant, muß natürlich sein ganzes weiteres religiöses Interesse auf den Beweis für das Daseyn eines Gottes richten, der ihm ausreichende Garantien für die Erreichung seines religiösen Ideals bietet.

Seltsam genug, daß derselbe Mann, dessen „alles zermalmende" Kritik die künstlichen Beweisformen des scholastischen Denkens zertrümmerte, seine ganze Religionslehre mit dem Bemühen um einen haltbareren Beweis für das Daseyn Gottes ausfüllen mußte! Allerdings bot Kant's theoretische Philosophie diesem Bemühen einen Anknüpfungspunkt. Denn obwohl sie das Denken streng an die wahrnehmbare Wirklichkeit verwies und alles Speculiren über die Erfahrung hinaus als sinn- und zwecklos verwarf, verkannte sie doch nicht „die unabweisbare Nöthigung", welche a priori in der menschlichen Vernunft liegt, zu der Totalität des Bedingten ein absolut Unbedingtes, zu der endlosen Causalitätsreihe des Endlichen eine unendliche Ursache der Welt und ihrer selbst „hinzuzudenken". Aber freilich weil diesem Gedanken einer causa sui gar keine wahrnehmbare Wirklichkeit gegeben werden konnte, blieb er von dieser Seite aus betrachtet nur ein leeres Schema, dessen einziger Werth darin gefunden wurde, daß es dem unaufhaltsam der Erkenntniß der Totalität von Ursachen und Wirkungen entgegeneilenden empirischen Verstande sein letztes Ziel vorhalte. Uebrigens ist es ein Beweis für den praktischen Geist, der auch die theoretische Philosophie Kants beherrscht, wenn er sich damit begnügt einfach zu

constatiren, daß wir die Welt weder im Kleinen noch im Großen uns verständlich machen können, „als indem wir ihr den Zweck eines sie vorherbestimmenden Welturhebers unterlegen." (Vgl. auch zum ewigen Frieden S. 735 Anm.) Er hat so wenig wie seine Nachfolger erkannt, daß diese Betrachtungsweise eine specifisch religiöse ist, welche ihr Recht und ihre Wahrheitsgarantie lediglich in einer subjektiven, aber unabweisbaren Stimmung des Menschen, die wir eben Religion nennen, findet, niemals aber in einer das Vermögen des Denkens und des Seyns überbietenden Metaphysik.

In dieser letzteren verbietet allerdings auch Kant sie zu suchen. Er schlägt einen ganz anderen Weg ein, um seine Gottesidee auf einen festen Boden zu stellen. Das Räthsel, wie die Vernunft zu einer Arbeit nöthigen könne, die sie gleichzeitig selbst als illusorisch verurtheilt, hat Kant gestellt, um es ungelöst zu verlassen. Ein Sprung aus der theoretischen in die praktische Vernunft trägt ihn über diesen Riß, der mit andern seine spröde Denkkritik durchzieht, hinweg, ohne daß ihm seine Tiefe nur klar zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint (Krit. d. prakt. Vernunft S. 224).

Das ungestillte Verlangen nach dem Unbedingten in der Seele entdeckt der Vernunft ihr Vermögen „praktisch zu werden." Sie entdeckt das Faktum des Sittengesetzes, mit ihm die Objektivität der Freiheitsidee und die Realität einer intelligiblen Welt (a. a. O. S. 223). Es giebt also eine von der Sinnenwelt unabhängige und doch in ihr wirksame Causalität; das ist der Wille (a. a. O. S. 179). Allein mit diesem Nachweis ist so wenig ein Argument für das Daseyn Gottes gegeben, wie für die Zusammenstimmung der intelligiblen und der sinnlichen Welt. Der Riß, welchen Gott, der postulirte Schöpfer beider heterogenen Welten, heilen soll, ist nur klaffender geworden. Die Fähigkeit der Vernunft die Einheit beider Welten zu begründen, steht in keinem Verhältniß zu ihrer unabweisbaren immanenten Tendenz auf Einheit.

Es wird Kant stets zur Ehre gereichen, daß er im klaren

Bewußtseyn der Tragweite des menschlichen Denkens und der Realität des die Welt durchziehenden Gegensatzes von Geist und Natur an diesem Punkte der dogmatisirenden Vernunft ein Halt zugerufen hat, das noch keine spätere philosophische Terminologie übertönen konnte, ob sie nun eine absolute Idee oder eine absolute Substanz, einen bewußtlosen Willen oder ein bewußtes Unbewußtes als Ueberwindung dieses Dualismus proklamiren mochte. Es ist keine Schwäche, es ist eine Größe des größten Kritikers, daß er sich wohl gehütet hat, in diese Philosophenfalle hineinzugehen, um sich dann als idealistischen Materialisten oder materialistischen Idealisten wieder herausziehen zu lassen. Er bleibt der aufgepflanzten kritischen Fahne treu und schlägt zur Befriedigung eines subjektiven Bedürfnisses den bescheidenen Weg einer allerdings sehr subjektiven, aber doch wohl fundamentirten Reflexion ein.*).

„Aus dem moralischen Gesetz, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge geht der Begriff von

*) Wie klar und ernst Kant dieses Problem und seine Unlösbarkeit durchschaut hat, geht recht deutlich aus folgender Erwägung (VI, 148) hervor: „Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser spekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Ebenso haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu seyn und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen von äußerem Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem ersteren vielfältig zuwider seyn kann), der Zurechnung fähig zu seyn, und seine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniß der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zu Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener ersteren Welt darbietet, — eine Einsicht zu der kein Sterblicher gelangen kann."

Gott hervor."*) Damit tritt Kant nicht nur in Opposition zu der gesammten früheren Begründung der Gottesidee, sondern bezeichnet auch zum ersten Male den sittlichen Lebensprozeß, mit seiner ganzen durch ihn selbst bedingten Tragweite als das eigentliche Fundament des religiösen Glaubens, der eine ebenso unvermeidliche Consequenz des ersteren seyn soll, wie er selbst in ihm einen unentreißbaren erfahrungsmäßigen Beweisboden besitze.

Folgen wir zunächst Kant's Argumentation. Erfahrung, die immer sinnlich vermittelt werde, führt nicht auf Gott. Es giebt keine Wahrnehmung Gottes und also auch keine Möglichkeit einer begrifflichen Gotteserkenntniß. In „moralisch praktischer" Bedeutung dagegen ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht nur möglich, sondern geradezu nothwendig. „Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrsches, durch meine Kräfte allein unausführbar ist (das höchste Gut)." (Bd. I, 184 Anm.)

Es kann der Vernunft nicht gleichgiltig seyn, ob das Lebensideal, welches der kategorische Imperativ gebietet, und in dessen Verwirklichung die eigentliche werthbestimmende Aufgabe des Menschenlebens liegt, erreichbar sey oder nicht. Dem Widersinn, daß der Mensch durch das moralische Gesetz zu einer Aufgabe verpflichtet werde, die er nie erreicht, steht hier klar und wohlbegründet die Forderung der praktischen Vernunft gegenüber, daß alle Bedingungen, unter welchen das morali-

---

*) Vgl. Ges. Werke von Hartenstein Bd. I, 188 Anm. Ferner Krit. d. prakt. Vernunft S. 245, wo die Verbindung des Momentes der Sittlichkeit und der Glückseligkeit in der Idee des höchsten Gutes oder des Endzwecks als der ideelle, aber praktisch nothwendige Erkenntnißgrund des Daseyns Gottes bezeichnet wird. — Hierzu vgl. den ersten Theil meiner Abhandlung „die Moral als Grundlage der Religion."

sche Ideal allein verwirklicht werden kann, als vorhanden anzunehmen seyen.

Sowie nur das Daseyn Gottes die genuine Uebereinstimmung der Welt der Sittenformen und der Naturformen garantirt, so vermag auch nur ein ebenso moralischer wie mächtiger Gott die endliche vollständige Uebereinstimmung von Tugend und Schicksal, auf die uns der gesammte sittliche Lebensproceß hinnöthigt, zu verbürgen. (Vgl. Religion innerhalb d. Grenzen 2c. S. 163 f. S. 166 Anm.)

Das moralische Gesetz gebietet als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und dem mit ihr auf das engste verwachsenen sinnlichen Begehrungsvermögen grundverschieden sind; der moralisch handelnde Mensch ist aber doch nicht zugleich Ursache der Sinnenwelt, in welcher er das Sittengesetz durchzuführen hat. In ihm liegt also auch nicht „der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen der Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit." Dieser Zusammenhang ist aber Postulat der praktischen Vernunft, da ohne ihn gar keine Sittlichkeit denkbar wäre. Folglich muß auch „das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs enthalte," postulirt werden.

Diese Ursache soll aber, wie wohl zu beachten ist, nicht nur den Grund zu der Uebereinstimmung der Sitten- und Naturformen, sondern auch der Sittlichkeit als Gesinnung mit der äußern Welt enthalten. „A l s o i s t d a s h ö c h s t e G u t n u r m ö g l i c h i n d e r W e l t, s o f e r n e i n e o b e r s t e U r s a c h e d e r N a t u r a n g e n o m m e n w i r d, d i e e i n e d e r m o r a l i s c h e n G e s i n n u n g g e m ä ß e C a u s a l i t ä t h a t. N u n i s t e i n W e s e n, d a s d e r H a n d l u n g e n n a c h d e r V o r s t e l l u n g v o n G e s e t z e n f ä h i g i s t, e i n e I n t e l l i g e n z (v e r n ü n f t i g e s W e s e n) u n d d i e C a u s a l i t ä t e i n e s s o l c h e n W e s e n s n a c h d i e s e r V o r s t e l l u n g d e r G e s e t z e e i n W i l l e d e s s e l b e n. A l s o i s t d i e o b e r s t e U r s a c h e d e r N a t u r, s o f e r n s i e z u m h ö c h s t e n G u t v o r a u s g e s e t z t

werden muß, ein Wesen das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott." (Krit. d. prakt. Vern. S. 246. 247.)

Ebenso gelangt Kant in der Kritik der Urtheilskraft (S. 531 f.) von der moralischen Teleologie aus zur Annahme des Daseyns Gottes. Es ist wiederum die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung des moralischen Endzwecks mit dem Endzweck der Natur, welche das Postulat des Daseyns Gottes unvermeidlich macht. Endzweck der Welt ist der Mensch, der Träger des absolut werthvollen Willens zum Guten. Denn ohne die vernünftige Creatur wäre die vernunftlose Welt, wie Kant meint, völlig werthlos. Außer dem moralischen Gesetz existirt kein absoluter Zweck in der Welt. Wer dies läugnet, mag wohl eine Summe einzelner Zwecke zusammenaddiren, aber es fehlt ihm der Endzweck, der sie zu einem sinnvollen Ganzen verbindet.*) Der Endzweck der moralischen Vernunft ist das höchste durch Freiheit zu erreichende Gut in der Welt. Die objektive Bedingung, unter der dasselbe erreicht wird, ist die Sittlichkeit; die subjektive, die Glückseligkeit. Es ist aber ganz unmöglich, daß wir uns die Verknüpfung beider heterogenen Zwecke zu einem Endzweck, als durch bloße Naturursachen bewirkt, vorstellen. Praktische Nothwendigkeit und physikalische Möglichkeit stimmen hier nicht zusammen. „Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und soweit als das Letztere nothwendig ist, soweit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das Erstere nothwendig anzunehmen; nämlich es sey ein Gott."**)

Kant ist sehr weit davon entfernt mit seinem moralischen Argument dasselbe leisten zu wollen, was die von ihm ihrer

*) Vgl. E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewußten.

**) Vgl. hierzu noch Krit. d. Urtheilskraft S. 336. 337. Bd. IV, 247.

Beweiskraft entkleideten scholastischen Argumente leisten sollten. Weder der Gedanke des Endzwecks, noch auch die aus ihm abgeleiteten Ideen der Unsterblichkeit und Gottes sind nach ihrer objektiven Realität irgend erweislich. Sie überschreiten den Werth von subjektiven Postulaten, für welche keine entsprechende Wirklichkeit nachgewiesen werden kann, die sich aber aus einem in dem moralischen Lebensproceß gegründeten Bedürfniß ergeben, in keiner Weise. Der sog. Beweis begründet nämlich nicht sowohl die Nothwendigkeit des Daseyns Gottes, als die Nothwendigkeit des Gedankens, daß ein Gott sey. Er unterscheidet sich also schon in dieser Hinsicht principiell von seinen verurtheilten Vorgängern, daß er gänzlich darauf verzichtet einen Nachweis für das Vorhandenseyn Gottes zu liefern, und sich bescheidener Weise darauf beschränkt, die innere Nöthigung zu dem Gedanken an Gott in der Natur und dem Endziel des sittlichen Lebens zu begründen, eine Beschränkung der Tragweite des Beweises, welche namentlich die theologischen Nachfolger Kant's sich durchweg zu übersehen erlaubt haben.

Kant hätte allerdings gut gethan, seinem Argument diese subjektive Form deutlicher aufzuprägen. Der Beweis würde dann etwa so gelautet haben: 1) Der moralische Lebensproceß nöthigt uns den Gedanken eines Endzwecks auf. 2) Diesen Gedanken können wir uns nur durch einen Gott verwirklicht denken. 3) Folglich können wir den Gedanken des Endzwecks nicht ohne den Gedanken Gottes vollziehen.*)

Daß aber Kant mit seinem s. g. Beweis nicht mehr besagen wollte, hat er selbst sehr unzweideutig erklärt.

Die moralische Nothwendigkeit das Daseyn Gottes anzunehmen, ist durchaus nur subjektiv, d. i. Bedürfniß, und durchaus nicht objektiv, d. i. Pflicht. Denn es kann gar keine Pflicht geben die Existenz eines Wesens anzunehmen. Es

*) Der scholastische Beweis würde lauten: 1) Wir finden in uns den Gedanken des Endzwecks. 2) Dieser Gedanke kann nur durch Gott verwirklicht werden. 3) Folglich ist ein Gott.

handelt sich also hier lediglich um einen reinen Vernunftglauben, da die reine praktische Vernunft allein die Quelle ist, aus der er entspringt (IV, 247 f.). Bereits der Gedanke des Endzwecks, wie wohlbegründet er auch in der Entwicklung des sittlichen Lebens, die keine ziellose seyn kann, erscheinen mag, ist doch lediglich erschlossen. Und nur unter der Voraussetzung der Richtigkeit dieses Schlusses ist der weitere, auf ihn basirte, auf das Daseyn Gottes als eines verständigen moralischen Welturhebers, der die sittlichen Zwecke mit den Naturzwecken in einem Endzweck verbunden haben soll, möglich. Also ein Schluß der auf einem anderen Schluß basirt ist. Kant erkennt diese Sachlage vollkommen an. So wie wir auf Seite der physischen Teleologie nicht weiter kommen als zu der Behauptung: wir können die Welt nicht ohne die Annahme einer verständigen Ursache erklären, so kommen wir auf Seite der moralischen Teleologie nicht weiter als zu dem Schluß: wir können uns den vom moralischen Gesetz geforderten Endzweck nicht begreiflich machen ohne die Annahme eines Welturhebers der zugleich moralischer Gesetzgeber ist (VII, S. 338—345). Das praktische Princip übersteigt, von dieser Seite angesehen, auch nicht den Werth eines Regulativs für das moralische Leben. Nur insofern erhält es den Werth eines constitutiven Princips als es uns praktisch bestimmt, so zu urtheilen und zu handeln, als ob die Welt einen Endzweck und einen moralischen Urheber habe. Es mischt sich eben hier, zur Erhöhung seines Werthes, das praktische Interesse an der Lösung der sittlichen Lebensaufgabe in die theoretische Reflexion ein, und dieses Interesse giebt den Ausschlag (a. a. O. S. 344). Der s. g. Beweis bringt und will es nicht weiter bringen als zu einem Glaubenssatz. Unter Glaubenssätzen versteht aber Kant das, „was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann" (Streit der Facult. S. 240).

Ebenso erklärt er sich über das Unternehmen im Allgemeinen: „Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen meiner

Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unsrer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sey" (VI, S. 13). Es scheint ihm durchaus nöthig, daß man sich vom Daseyn Gottes überzeuge, aber gar nicht ebenso nöthig, daß man es demonstrire (a. a. O. S. 128).

Den subjektiven Charakter seines Arguments hebt Kant wiederholt hervor. Wir haben es bei dem Glauben an Gott mit einem Gemüthsbedürfniß zu thun, das allerdings durch seine enge Verbindung mit der sittlichen Pflicht einen bedeutsameren Charakter annimmt als die bloß ästhetischen oder sinnlichen Gemüthsbedürfnisse. „Es ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben, als wahr anzunehmen; ob zwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann" (VII, S. 360 f.).

Diese rückhaltlose Anerkennung der Grenzen seines Beweises hält aber Kant nicht ab, seine Ueberlegenheit über die aus der Natur der Dinge geschöpften Argumente zu behaupten. Beide sind identisch, sofern sie sich beide auf ein „Bedürfniß" der reinen Vernunft gründen. Aber es ist doch weniger dringendes Bedürfniß, wenn die Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche sich die Idee eines schlechterdings nothwendigen Wesens macht, um ihrem Drang nach einer letzten und einheitlichen Begründung des Seyns und des Denkens zu genügen, und wenn sie auf dem praktischen Gebiete die Möglichkeit der Erreichung des sittlichen Ideals, das den Werth des Menschen bestimmt und ihm seine Lebensaufgabe mit absoluter Autorität verzeichnet, von dem Daseyn Gottes abhängig erklären muß. Ersteres Bedürfniß führt daher nur zu Hypothesen, letzteres zu Postulaten. Denn es gründet sich auf Pflicht. Ich muß mir die Beförderung des höchsten Gutes zur Pflicht machen, laut des kategorischen Imperativs. Ich kann das abe

nicht, wenn ich der Bedingungen seiner Erreichbarkeit nicht gewiß bin. Wir haben also hier ein Bedürfniß „in schlechterdings nothwendiger Absicht.“ Weil hier ein „freies“ Interesse der Vernunft entscheidet, so ist das bestimmende Princip allerdings rein subjektiv, aber zugleich als Beförderungsmittel des objektiv nothwendigen höchsten Gutes „Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht d. i. reiner praktischer Vernunftglaube“ (IV, S. 270). „Insofern also als die Vernunftlehren des Glaubens sich auf Moral gründen, sind sie mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und a priori erkennbar“ (Streit d. Facult. S. 248). Hier liegt demnach ein gesetzmäßiger Denkproceß vor, der sich von dem spekulativen Verfahren der theoretischen Vernunft dadurch wesentlich unterscheidet, daß er auf Grund der Röthigung eines praktischen Bedürfnisses vollzogen werden muß, während die speculativen Gottesideen nur ein „Spiel der Vernunft“ repräsentiren.*)

Ist das moralische Argument auch nicht im Stande, das Daseyn Gottes als eine Thatsache zu erweisen, so basirt es selbst doch auf einer Thatsache, welche in ihrer vollen Auswirkung das Daseyn Gottes fordert, nämlich auf dem das höchste Gut als Objekt und Ziel des moralischen Willens bestimmenden Moralgesetz. Wer also das anerkennt, der muß auch die Idee des höchsten Gutes anerkennen, und wer diese zu verwirklichen strebt, der muß auch die Bedingungen und Garantien für seine Arbeit in Gott suchen.

Dadurch wird nun freilich unsre Erkenntniß nicht erweitert.

*) Kant erkennt die hohe Bedeutung des s. g. teleologischen Beweises vollkommen an. Seine Ueberzeugungskraft liege eben darin, daß schon die vernünftige Weltbetrachtung sich niemals mit der Registrirung der vielen tausend Einzelzwecke begnügen könne, sondern unwillkürlich in der Summirung derselben der Frage nach dem Endzweck des Ganzen begegne, eine Frage die nur in dem Gedanken eines vernünftigen Weltschöpfers ihre befriedigende Lösung finde. Damit habe sich aber unvermerkt der moralische Beweis in das Argument eingeschlichen, und der gebe ihm eigentlich seine populäre Bündigkeit. (VII, S. 367.)

Die Gottesidee bleibt uns wie die Idee der Freiheit und Unsterblichkeit ein transscendenter Gedanke, ohne nachweisbare entsprechende Realität. Aber die Erkenntniß der praktischen Bedeutung dieser Vernunftideen verschafft ihnen in gewissem Sinne auch eine objektive Realität. Das hat Kant für die Freiheitsidee wenigstens bewiesen. In praktischer Absicht sollen nun aber alle diese Ideen, welche für die spekulative Vernunft transscendent bleiben, auch immanent werden, nämlich „als Bedingungen der Möglichkeit des Objects eines durchs moralische Gesetz bestimmten Willens." Ja Kant überschreitet das anfängliche Maaß seines kritischen Kanons, indem er am Ende erklärt, insofern sey allerdings die theoretische Vernunfterkenntniß durch die praktische erweitert, als die Vernunft nun wisse, „es giebt" diese Objekte, welche der theoretischen für bloße regulative Principien gelten mußten, so lange sie ihr Vermögen „praktisch zu werden", noch nicht entdeckt hatte (IV, S. 254—260).

Es leuchtet ein, daß dieses Argument für das Daseyn Gottes nur für Diejenigen Geltung haben kann, die seine Voraussetzungen theilen. Diese Voraussetzungen bezeichnen aber zum Theil, wie wir schon früher erörterten, schwache Punkte im Kantischen System. Gesteht man auch die Berechtigung des Kantischen Dualismus zu, so kann man doch nicht übersehen, daß in seiner Ueberwindung und also in der Herstellung einer Weltordnung, in welcher die sittlichen Kräfte sich die physischen unterordnen, die sittliche Aufgabe des Menschen besteht, und daß der Mensch in dem Maße, in welchem er in der Lösung dieser Aufgabe fortschreitet, der abstract göttlichen Garantien für ihre Lösbarkeit entbehren kann. Wenn Kant besonderen Nachdruck darauf zu legen scheint, daß den Menschen in seiner sittlichen Arbeit die Gewißheit begleite, daß er sein Ziel erreiche, so übersieht er, daß ihm diese viel mehr aus dem wahrnehmbaren Erfolg, als aus der abstrakten Gottesidee zufließt. Endlich zugestanden, daß kein Mensch diesen Dualismus überwinden kann, so erübrigt immer noch der Glaube, daß die Menschheit in fortschreitender Entwicklung das postulirte Gottesreich zur Dar-

stellung bringen werde. Kant hat aber selbst erklärt, daß nicht sowohl das moralische Gesetz, dem man ohne jede Rücksicht auf Erfolg und Zweck zu folgen habe, weil es gebietet, als vielmehr die Frage, wie es in den Menschen gekommen sey, die Gottesidee hervorbringe. Die Verfolgung dieser Frage hat er freilich unterlassen, da sie ihn mit Nothwendigkeit in die verurtheilte Physikotheologie zurückgeführt hätte. Und doch liegt gerade hier ein Punkt vor, an dem sich die religiöse Ueberzeugung gesetzmäßig zu entwickeln pflegt. Die moralische Anlage, mit ihrer Freiheit von Natur und Tradition, mit ihrem immanenten Entwicklungsgesetz, mit ihrer überwältigenden zwecksetzenden Auctorität wird, wie die Geschichte bezeugt, nirgends wo sie zur Entwicklung kommt, verfehlen in dem Menschen die Ueberzeugung zu entwickeln, daß er von einem Gott abhänge. Und bei allen s. g. Beweisen für das Daseyn Gottes kann es sich nach unserem Dafürhalten nur um die Darlegung des gesetzmäßigen Verlaufs einer Reihe von Ueberzeugungen handeln, die sich eben nur subjectiv begründen lassen.*)

Kant hat dieses Motiv nicht weiter erörtert. Ebensowenig das andere, welches aus der Frage nach der genuinen Uebereinstimmung von Geist und Natur genommen zu werden pflegt. Dagegen wirft er sich mit ganzem Scharfsinn auf die Frage nach den Garantien einer endlichen, völligen Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit. Wir haben bereits das Ungehörige einer Coordination zweier so grundverschiedener Elemente des geistigen Lebens hervorgehoben. Das ganze Argument hat sich nach unserer Meinung damit auf einen sehr unsicheren Boden gestellt. Das Glückseligkeitsbedürfniß kann, ganz abgesehen von seinem durchaus sinnlich-individuellen Charakter, der schon verbietet es dem rein geistigen moralischen Impuls zur Seite zu

*) Auch die physikalische Teleologie kann vom Standpunkte der Religionswissenschaft aus nur so begründet werden, daß man in der religiösen Natur die Motive und den Grund einer Weltanschauung nachweist, deren Recht schwerlich außer den Grenzen unsrer Subjektivität jemals vollständig erwiesen werden kann.

stellen, immer nur als begleitende Folge des moralischen, nämlich vom moralischen Standpunkte aus, nicht als gleichberechtigter Faktor behandelt werden. Da nun aber gerade sein Einfluß die Idee des höchsten Gutes zu Wege bringt, so gründet sich Kant's Argument nicht sowohl auf den moralischen Proceß selbst, als vielmehr auf dessen endlichen Erfolg. Der Mensch hat selbst dafür zu sorgen, daß er moralisch wird, daß er aber auch zugleich und dem entsprechend glücklich werde, dafür kann er nicht sorgen; deshalb braucht er einen Gott. Kant hat nicht nachweisen können, daß in diesem Argument eine in der menschlichen Natur begründete und gesetzmäßig aus ihr entwickelte Ueberzeugung vorliege.

Sein Argument wird also an Beweiskraft gewinnen, wenn es von den eudämonistischen Beigeschmack gereinigt und thatsächlich auf dem moralischen Lebensproceß allein zurückgeführt wird. Allerdings nöthigt uns unsre sittliche Lebensentwicklung und das ihr als Gesetz eingeborene Ideal, wenn wir sie nach Ursprung und Endziel prüfen und ihren absolut werthvollen Charakter in Erwägung ziehen, die Ueberzeugung unserer Abhängigkeit von Gott auf. Und zwar nicht nur sofern wir die Bedingungen der Erreichbarkeit unseres Lebensideals in's Auge fassen, wie Kant es gethan hat, sondern ebensosehr, wenn wir uns seiner absoluten Verbindlichkeit, die sich niemals als physische Nothwendigkeit oder als traditionelle Gewohnheit, begreiflich machen läßt, bewußt werden. In diesem Sinne läßt sich wohl eine Ueberlegenheit des moralischen Arguments über die aus der physikalischen Weltbetrachtung geschöpften behaupten. Denn dieses Argument bringt uns eigentlich nur zum vollen Bewußtseyn des innersten Charakters unserer sittlichen Lebensbewegung und gründet sich insofern auf Erfahrung, wenn auch nur subjektive Erfahrung. Wir hätten in ihm dann nichts ausgesprochen als die subjektive Nöthigung den Gedanken Gottes mit dem Wesen und Endziel unserer geistigen Entwicklung in einen causalen Zusammenhang zu bringen, und der ganze Beweis würde sich auf die subjektiv-moralische Begründung der

Ueberzeugung beschränken, daß wir den moralischen Proceß nicht nur ohne Gott nicht denken, sondern auch nicht mit Bewußtseyn durchleben können.

Kant's erster Fehler besteht darin, daß er den kategorischen Imperativ auf den Endzweck anwendet. Der kategorische Imperativ gebietet aber nur an der Verwirklichung des Jedem eingeborenen, sittlichen Ideals zu arbeiten, und gar nicht sich einer entsprechenden Glückseligkeit würdig zu machen. Es kann sich also auch bei einem auf ihn gegründeten Beweis für das Daseyn Gottes nur um die Bedingungen und Garantien der Erreichbarkeit des sittlichen Ideals handeln. Beschränkt man in diesem Sinne das Argument, so läßt sich allerdings der Gedanke schwerlich unterdrücken, daß unsere ganze moralische Beanlagung eine total verfehlte und widersinnige wäre, wenn wir das aus ihr emporwachsende sittliche Ideal, das uns mit absoluter Autorität an sich verpflichtet, nicht erreichen sollten, während seine Verwirklichung jedem Einzelnen als die heiligste Gewissenssache aufgetragen ist. Hier ergiebt sich allerdings in erster Linie das Postulat der persönlichen Unsterblichkeit, da keiner das Ideal auf Erden vollkommen verwirklicht. Dann aber, wenn wir uns nach den Bedingungen unsrer Fortdauer des Näheren erkundigen, wird sich von hier aus ebenso unvermeidlich, wie aus dem Gefühl der absoluten Verbindlichkeit und der Frage nach dem Woher? des moralischen Gesetzes und dem Glauben an die Uebereinstimmung von Natur- und Sittenformen in der Welt, die Ueberzeugung gestalten, es ist ein Gott.

Statt der einzigen Rücksicht auf den Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit ergeben sich uns demnach im Verlauf des moralischen Lebensprocesses vier hervorragende Momente, aus welchen sich die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu entwickeln pflegt und zwar unvermeidlich und gesetzmäßig: 1) Das Gefühl der absoluten Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit gegenüber dem immanenten sittlichen Lebensgesetz. 2) Die Reflexion über die kosmischen Bedingungen der Durchführung der sittlichen Ideen in der vernunftlosen Welt. 3) Die Reflexio

über die Garantien der endlichen vollkommenen Verwirklichung des sittlichen Ideals an jedem Einzelnen und der Gesammtheit, die es verpflichtet. Dazu kommt 4) noch die Kantische Frage: wie das moralische Gesetz in den Menschen gekommen sey.

Wie sich die auf den moralischen Lebensproceß gegründete Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes mit den übrigen Wissenschaften auseinanderzusetzen habe, ist eine andre Frage. Genug, daß sie sich vor ihnen rechtfertigt durch ihr wohlbegründetes Vorhandenseyn. Zu betonen bleibt nur hier, daß wir die Grenzen, welche die Kritik und die Eigenthümlichkeit des religiösen Gebietes der Religionswissenschaft ziehen, nur dann einhalten werden, wenn wir uns darauf beschränken, die subjective gesetzmäßige Entwicklung der allgemeinen religiösen Ueberzeugungen aus dem Wesen des Menschen und seiner geistigen Lebensaufgabe nachzuweisen und in ihnen zu begründen. In diesem Falle würden allerdings die der sittlichen Entwicklung entnommenen religiösen Argumente ihre Ueberlegenheit über alle andern behaupten.*) —

3. Die moralische Erkennbarkeit Gottes.

Jede Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes schließt die Voraussetzung einer relativen Erkennbarkeit Gottes in sich ein. Und zwar werden es dieselben Momente seyn, auf welche sie den Glauben an das Daseyn Gottes gründet und in welchen sie eine Erkenntnißquelle des Wesens Gottes findet.

So behauptet auch Kant auf Grund seines moralischen Arguments eine relative Erkennbarkeit Gottes.

Von Seiten der physikalischen Weltbetrachtung und der speculativen Vernunft ist für die gestellte Aufgabe nichts zu erwarten. Dem unvermeidlichen Gedanken des „allerrealsten Wesens" kann in der Wirklichkeit kein entsprechendes Objekt gegeben werden, er verliert sich deshalb in seiner transscendenten Abstractheit und hat für die Religionswissenschaft nur den Werth

*) Vgl. z. d. Ganzen Drobisch, Grundlehren d. Religionsphilos. S. 146 ff., 175 ff.

eines kritischen Correktivs gegen die Ausschreitungen der anthropomorphistischen Phantasie.*) Alle auf spekulativem Wege gewonnenen Vorstellungen von Gott bleiben entweder ganz leer oder sie werden — was noch schlimmer ist — ganz anthropomorphistisch. Nur in praktisch-moralischer Absicht will Kant die Analogie mit dem Menschen gelten lassen. (Vgl. I, 187 u. 188 Anm., bes. IV, 254—261.)

Wie die Gottesidee nicht aus der Physik, sondern aus der Moral hervorgeht, so giebt diese ihr auch allererst einen bestimmten Inhalt, wenn sie auch keine adäquate Erkenntniß Gottes ermöglichen kann. Ebensowenig wie die Vernunft etwas über das Wesen Gottes aussagen kann, hat sie die Fähigkeit eine Lehre von den Eigenschaften Gottes wissenschaftlich zu rechtfertigen. Alles was sich hier sagen läßt muß die praktische Absicht und die subjektive Form festhalten. So darf z. B. niemals gelehrt werden: Gott hat die Eigenschaft der Allmacht, sondern immer nur: damit das höchste Gute sey, muß ich annehmen, daß Gott allmächtig ist (IV, 263 ff.).

Sämmtliche Verstandeskategorieen, hat ja die Kritik der reinen Vernunft bewiesen, bringen nur in der Anwendung auf empirische Gegenstände wirkliche Erkenntniß zu Stande. Die Kritik der praktischen Vernunft fügt dem hinzu, daß eben dieselben nur in der Anwendung *auf einen durch sie selbst gegebenen Gegenstand, nämlich das höchste Gut* „*zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen*“ *können*. Also unter dieser „spekulativen Einschränkung“ muß die „praktische Erweiterung“ des Vernunftgebrauchs verstanden werden (a. a. O. 265).

Demgemäß will Kant die Gottesidee strenge auf den *praktischen Gebrauch* beschränkt wissen. Alle Theosophie und Anthropologie weist er ebenso entschieden aus der Wissenschaft,

*) Auch diesen Gedanken hat Schleiermacher aus der Kantischen Philosophie herübergenommen und in seiner Weise verwerthet. Vgl. meine Abhandlung „Zur philos. Gotteslehre Schleiermacher's“ in dieser Zeitschrift Bd. 5 S. 198 ff.

wie alle Theurgie als Einbildung eines unmittelbaren Gemüthsverkehrs mit Gott und Idololatrie als Einbildung, Gott durch etwas anderes als den moralischen Lebenswandel zu gefallen, aus der praktischen Religion (VII, 345. 346).

Aber in dieser Einschränkung leistet die moralische Theologie mehr als die Physikotheologie: sie führt uns nämlich zu einem ganz bestimmten Gottesbegriff. Es ist der Gedanke des moralischen Welturhebers, welcher sich auf den Gedanken des Endzwecks als auf seine Erfahrungsbasis gründet und eben dadurch über den Charakter der theoretischen Hypothese hinauskommt und zu einer Glaubenssache erhoben wird (a. a. O. 359. 360).

Was keine empirischen Data und Prädikate je zu Stande bringen können, eine Gotteslehre und eine Seelenlehre, das gelingt erst den im praktischen Vernunftgebrauch entdeckten Datis und Prädikaten des intelligiblen moralischen Lebens.

Vor allem verschafft uns die moralische Teleologie den Gedanken eines einzigen Welturhebers. Es ist die Einheit der sittlichen Forderung und das Postulat der Angemessenheit der physischen Welt für ihre Erfüllung, auf welchen sich die Idee eines moralischen und allmächtigen Welturhebers aufbaut.*)

Ebenso gewinnen wir auf dieser „Erfahrungsgrundlage" bestimmte Begriffe von göttlichen Eigenschaften, in welchen sich das aus dem Gedanken des Endzwecks hervorgegangene allgemeine Postulat Gottes nur specialisirt.

In dieser Hinsicht erklärt Kant a. a O. 527 f.: „Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt, als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als ein System von Endursachen anzusehen; vornehmlich aber für die nach Beschaffenheit unserer Vernunft uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache im Princip, die

*) Vgl. zu allem Voranstehenden noch bes. VII, 324 f. 360 f.

Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen; welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum zum theoretischen sowohl, als practischen Gebrauche untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sey; als allmächtig: damit er die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Gutes, unter moralischen Gesetzen ausmachen; und so auch alle noch übrigen transscendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften) die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen." (Vgl. auch I, 277.)

Damit soll die moralische Teleologie eine Theologie in der That gegründet haben (a. a. O. 328).

Die Stärke des Systems bewährt sich, abgesehen von dem ganz unmotivirten Einschleichen des Eudämonismus in die Moralphilosophie, bis zuletzt in seiner kritischen Haltung einerseits und nicht minder in seinen moralischen Grundanschauungen andererseits.

Gesteht man zu, daß das sittliche Phänomen, dessen allgemeine Züge von Kant in der Lehre vom guten Willen und seinem absoluten Werth zweifellos richtig gezeichnet worden sind,

unvermeidlich den Gedanken Gottes produciren müsse, wie es ihn denn thatsächlich in seiner allerallgemeinsten Fassung bei jedem Menschen veranlaßt, so wird man auch nicht verbieten können, aus einem Gegenstande, der auf allen Punkten die Ueberzeugung von dem Daseyn eines Gottes hervorruft, einen bestimmten Begriff von Gott zu entwickeln. Es ist nur ein und derselbe Schritt, welcher von hier aus zu dem Daseyn und zu dem Wesen Gottes gemacht wird. Fordert die Verwirklichung des sittlichen Ideals einen Gott, so fordert sie auch den Gott, welcher sie allein zu garantiren vermag.

Die Voraussetzung jeder Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes ist die Ueberzeugung seiner selbständigen Existenz. Gerade die letztere fordert aber Kant, da weder der Mensch, noch die Menschheit, noch die Welt ihm leisten kann, was er sucht: eine Garantie für die Verwirklichung des sittlichen Ideals an jedem Einzelnen und in der Welt. Daher gestalten sich ihm die Aussagen über Gott nicht wie Schleiermacher, dem es nicht gelingen wollte über die absolute Immanenz hinauszukommen, zu bloßen religiösen Verhältnißbestimmungen, sondern zu Begriffen von bestimmten Eigenschaften, die Gott haben muß, wenn er der Gott seyn soll, welchen der moralische Lebensproceß, um seiner inneren Wahrheit willen, postulirt.

Auf der anderen Seite überwindet seine Gotteslehre die Gefahr des Deismus nicht, weil Kant sich beharrlich weigert, in dem moralischen Impuls, gerade um seiner zwingenden und unbeugsamen Nothwendigkeit willen, den unmittelbaren Einfluß Gottes zu erkennen.

Richtig verstanden bieten Kant's Ausführungen sehr bedeutsame Winke für die Begründung der Religionswissenschaft und insbesondere der Gotteslehre.

Ist es die Aufgabe der Wissenschaft im Allgemeinen, die Gesetze des Weltlebens in seinen tausendfachen Gestaltungen und Relationen zu erkennen, so ist es die eigenthümliche Aufgabe der Religionswissenschaft, die Gesetze auszuspähen, nach welchen sich die religiösen Ueberzeugungen gestal-

ten und dieselben im Wesen und der Entwicklung des Menschen zu begründen. Wo ein gesetzmäßiger Proceß nachgewiesen ist, da ist eine wissenschaftliche Erkenntniß begründet. Diesen kritischen Kanon haben die Nachfolger Kant's nicht zur vollen Geltung gebracht. Schleiermacher, der durch die Beziehung der Gottesidee auf den Religionsbegriff eine neue Aera in der Religionswissenschaft eröffnet, konnte ihn nicht ausreichend verwerthen, weil seine dogmatische Weltanschauung die Kantischen Kategorieen unbrauchbar finden mußte. Ueberdies hat er sich die Verwerthung des moralischen Arguments dadurch unmöglich gemacht, daß er die Differenz von Natur- und sittlichem Willen auf Kosten des letzteren überhaupt preisgab.

Es ist aber nicht Schleiermacher, sondern Kant, welcher die kritischen Principien für die Religionswissenschaft festgestellt hat, wenn auch ihre einseitige Erprobung an der Moral keine Nachahmung verdient. Denn die Beschreibung des religiösen Processes unter der Kategorie der absoluten Abhängigkeit erschöpft nicht die Behandlung des Problems. Sie ist durch die Erkenntniß des gesetzmäßigen Processes, in welchem sich die religiöse Ueberzeugung gestaltet, zu ergänzen und mit der Darstellung der auf beide gegründeten religiösen Weltanschauung abzuschließen. —

4. Die reine Vernunftreligion.

Es kann nicht Wunder nehmen, daß wir das abschließende Wort über Kant's Religionsbegriff an dieser Stelle bringen, da aus dem Vorangehenden zur Genüge erhellt, daß er auch in dem System erst als das Resultat der Reflexion über die Moral, ihre Tragweite und ihre Bedingungen erscheint. Die Religion, „d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber" (VII, 347) ist überhaupt erst möglich, nachdem sich der Mensch, durch das moralische Gesetz und seine Postulate veranlaßt, von dem Daseyn Gottes auf dem praktisch-reflexionellen Wege überzeugt hat. Sobald die Einsicht gewonnen ist, daß die moralische Teleologie einen moralischen Weltschöpfer fordert, darf man damit Ernst machen die sittlichen Gebote als

Gottesgebote aufzufassen. **Und darin findet Kant das Wesen der Religion.***)

Demgemäß erscheint als das eigentliche Organ der Religion die reflektirende Vernunft, und der religiöse Vorgang selbst wird, soweit er sich vom moralischen scheiden läßt, zu einer den letzteren stetig begleitenden Reflexion, in welcher wir uns erinnern, daß wir die Gebote unserer autonomen Vernunft „zugleich" als Gebote Gottes ansehen müssen. Der einzige Unterschied zwischen dem rein moralischen und dem moralisch-religiösen Standpunkt besteht folglich darin, daß der erstere bei der Autonomie des Gesetzes und seiner rücksichtslosen Befolgung stehen bleibt, während der zweite auf dem angegebenen Wege zu der Ueberzeugung gelangt, daß das Moralgesetz „von Gott gegeben" sey (Religion rc. S. 211 f. 232).

Es ist also ein und derselbe moralische Lebensproceß, welcher der religionslosen Moral und der moralischen Religion zu Grunde liegt. **Nur die Betrachtungsweise dieses Vorgangs** ist eine andere für die eine und die andere, sofern die letztere in dem Moralgesetz eine „an alle Menschen beständig geschehende göttliche (obzwar nicht empirische) Offenbarung" erkennt (Religion rc. S. 296).

Wie man zu dieser religiösen Auffassung des Moralgesetzes komme, hat Kant in der Lehre vom Endzweck nachzuweisen versucht. Es ist die reflektirende Vernunft, welche den moralischen Impuls nicht zwar direkt als göttlichen kennen lehrt, aber doch diese Auffassung auf die angegebene Weise vermittelt (VI, 274).

Denn gegen einen **unmittelbaren** Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch verwahrt sich Kant an mehr als einer Stelle.

Es ist immer das intuitive Moment in der menschlichen Erkenntniß und das Ueberwältigende in dem von Gemüth und Gewissen ausgehenden Impulsen, welche einer solchen Auffassung des religiösen Verhältnisses zum Anknüpfungspunkte dienen.

*) Vgl. Religion rc. S. 331. 333 – 335. 337. 339. 345. 350. 358. 370. Ferner den ersten Abschnitt meiner Abhandlung „Die Moral als Grundlage der Religion."

Für diese Seite des geistigen Lebens ging aber Kant ein tieferes Verständniß ganz ab.

Eine unmittelbare Gotteserkenntniß mußte er vom Standpunkte seiner Erkenntnißtheorie für ganz unmöglich halten. Es fehlt ihr das sinnliche Moment, die organische Seite, wie Schleiermacher sagen würde. Wir haben es bei den theologischen Versuchen einen deutlichen Begriff von Gott aufzustellen, eben immer nur mit unseren Ideen und gar nicht mit dem unermeßlichen Gegenstande, den sie meinen, zu thun. Es handelt sich dabei nur um die Art, wie wir uns Gott vorstellen müssen, sobald wir uns einmal genöthigt gesehen haben sein Daseyn anzuerkennen. Und eben dieser Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes, das moralische Gesetz, wird nun auch der kritische Kanon, nach welchem sich alle Aussagen über Wesen und Eigenschaften Gottes zu richten haben. Das moralische Gesetz gilt demgemäß wie als die ursprünglichste Offenbarung Gottes, so als der allein berufene Ausleger aller Offenbarung (I, S. 242. 246. 264 f. 269).

Es ist ein echt protestantisches Mißtrauen, welches Kant gegen alle Theologie und Religionspraxis verräth, die sich unter Vorgabe einer besonderen göttlichen Offenbarung über die mit der Schöpfung gegebenen Naturgrundlagen der geistigen Entwicklung hinaussetzen zu dürfen meinen. Danach bemißt sich seine Erklärung des orthodoxen Offenbarungsbegriffs, wenn er dem „ursprünglich in unser Herz geschriebenen Willen Gottes" die „statutarischen Vorschriften" der Kirche entgegenstellt, die mit dem ersteren „gar nichts zu thun haben." Demgemäß unterscheidet er gewiß auch im Hinblick auf die traditionelle Praxis der protestantischen Orthodoxie seiner Zeit eine doppelte Religion. Die eine muß „zuerst wissen, daß etwas göttliches Gebot sey, ehe sie es als Pflicht anerkennt." Das ist die falsche Religion. Die andere muß „zuerst wissen, daß etwas Pflicht sey, ehe sie es als göttliches Gebot anerkennt." Das ist die wahre Religion *)

*) Diese Distinktion ist bekanntlich maßgebend geworden für seine Unter-

Wir können es Kant nicht verdenken, daß er unter der geschichtlichen und kirchlichen Offenbarung nichts verstehen konnte, als eine in der Entwicklung des Menschen unmotivirte, in seiner geistigen Beanlagung unbegründete Mittheilung von Lehr- und Kultusstoff. Die Kirche hat ihm diese Irrlehre mitgetheilt. Es ist gewiß ein richtiger Gedanke, daß alle angebliche Offenbarung ihre Aechtheit daran zu erproben hat, daß sie sich fähig erweise, die gegebenen moralisch-religiösen Anlagen des Menschen zu entwickeln. Denn der Gedanke enthält einen Widersinn, daß Gott durch nachträgliche Offenbarung seine ursprüngliche Schöpfung dementire oder gar zerstöre, statt sie zu entwickeln und zu vollenden. Kant's Offenbarungsbegriff fehlt zur Annäherung an den christlichen nur die Anerkennung, daß es sich bei der Schaffung der moralischen und der gegesammten geistigen Beanlagung zugleich um die Begründung eines fortgehenden religiösen Verhältnisses handelt. Dieses Verhältniß ist freilich vermittelt durch die ursprüngliche Anlage, aber es kann doch, so gewiß es für diese eine Entwicklung giebt, nicht als ein stabiles aufgefaßt werden. —

Man wird Kant unbedenklich zustimmen dürfen, wenn er alle sog. unmittelbare Gotteserkenntniß als eine Täuschung ablehnt. Die Erkenntnißquelle Gottes bleibt immer die Natur und die Geschichte, wie ja auch alle Religionen, die christliche nicht ausgenommen, anerkennen, der theologische Erkenntnißgrund der Offenbarungscharakter, welcher dem gesammten Weltleben auf Grund seiner geschöpflichen Abhängigkeit vindicirt wird. Es giebt keine Theologie, welche das göttliche Wesen beschreiben könnte, wie es an sich ist, sondern es giebt nur eine Theologie, welche den religiösen Charakter des Weltlebens feststellt und sich von da aus einen bescheidenen Schluß auf das Wesen Gottes erlauben darf. Da-

---

scheidung der sog. geoffenbarten und der sog. natürlichen Religion. Ihr zufolge läßt Kant die geoffenbarte Religion nur als „Vehikel" der natürlichen gelten (VI 334 — 346). Vollkommen richtig, wenn man unter Offenbarung willkürliche Verordnungen der Kirche versteht.

gegen erhebt sich von verschiedenen Seiten Widerspruch gegen Kant's weitere Behauptung, daß auch die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf Gemüth und Wille des Menschen eine bedenkliche Täuschung in sich einschließe. Es liegt nun freilich auf der Hand, daß es gegen alle Prämissen der „Vernunftphilosophie" geht, für die auf rein reflexionellem Wege gewonnene Gottesidee einen Anknüpfungspunkt im unmittelbaren Gemüthsleben aufzusuchen. „Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung" (I, 258). Ueberdies kennt Kant überhaupt nur Ein unsinnliches Gefühl: die Achtung und Liebe, welche das Moralgesetz einflößt. Und dieses Gefühl ist eben darum ein höheres, intelligibles, weil es aus der Reflexion über die Größe und den Werth der sittlichen Idee entspringt (I, 190; IV, 187). Allerdings haben die Gefühle, welche die Betrachtung der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt uns früher einzuflößen pflegt, als wir eine klare Vorstellung von ihrem Urheber haben, etwas Religiöses an sich, aber doch nur um deswillen, weil ihnen die moralische Weltanschauung unbewußt zu Grunde liegt. Keinenfalls aber sind sie, die erst durch sinnliche Anschauung hervorgebracht und durch Reflexion gereinigt werden, im Stande den Glauben an einen unmittelbaren Einfluß Gottes auf das Gemüth zu begründen (VII, 372 Anm.).

Uebernatürliche Erfahrung muß Kant, der nur sinnlich vermittelte Erfahrung kennt, ein Widerspruch in sich selbst seyn. Der Wahn des Uebernatürlichen ist nach seinem Dafürhalten lediglich eine Folge der Unbegreiflichkeit des Uebersinnlichen (I, 259; VI, 216). Wo sich dieselbe auf die Undefinirbarkeit des Gefühlslebens und den individuellen Charakter des Erlebnisses beruft, muß ihr bemerkt werden, daß das Gefühl schlechterdings nichts von einem „unmittelbaren göttlichen Einfluß" wissen kann, da es seinem allgemeinen psychischen Charakter nach nur die Art enthüllt, „wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust und Unlust afficirt wird" (VI, 286 f.). Wenn Kant also das

Gewissen die „innere Religion" nennt, so darf man dabei nicht aus dem Auge verlieren, daß er mit Zurücksetzung des unmittelbaren und zwingenden Moments in dieser moralischen Funktion, in ihr selbst nichts anderes finden will, als „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft" (VI, 370 f. 175 Anm.).

Demgemäß verwahrt sich auch Kant gegen die Beschreibung des religiösen Verhältnisses unter dem Schema von Natur und Gnade, sofern unter demselben der Gegensatz eines natürlichen Unvermögens des Menschen zum Guten und einer übernatürlichen Concurrenz Gottes zum Zwecke des Ersatzes der fehlenden sittlichen Kraft beschrieben werden soll. Man kann von Gnadenwirkungen reden, sofern man die gesammte sittliche Beanlagung des Menschen in's Auge faßt, aber durchaus nicht, sofern eine sittliche Leistung, die wir zu thun schuldig sind und also auch thun können, auf eine andere Causalität als unsern eigenen freien Willen zurückgeführt wird (I, 241 f.; VI, 376 f.).

Beim Christenthum handele es sich z. B. lediglich darum den Geist Christi zu dem unsrigen zu machen, „oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen."

So ist ihm denn auch das Gebet als „innerer förmlicher Gottesdienst" ein „abergläubischer Wahn." Sein Werth reducirt sich auf den eines Belebungsmittels der moralischen Gesinnung „vermittelst der Idee von Gott" (a. a. O. 381 f. bes. d. Anm.).*)

Es wäre verkehrt das religiöse Verhältniß unter der Kategorie der Pflicht beschreiben zu wollen, ebenso wie es ungenügend ist dasselbe als geschöpfliche Abhängigkeit zu bezeichnen. Ein Verhältniß von wechselseitigen oder einseitigen Pflichten kann nur da constatirt werden, wo zwei moralische Größen sich selbständig gegenüber treten. Gott ist uns aber nicht „gegenständlich" gegeben. Wir haben weder eine mittelbare noch unmittel-

*) Vgl. auch Kant's Unterscheidung von Kirchen- und Religionsglauben, von kultischer Religion „der Gunstbewerbung" und moralischer Religion „des guten Lebenswandels." VI, 215. 220 f. 270. 287 f.

bare Erfahrung von ihm. Es ist also ein Widersinn, von Pflichten gegen Gott zu reden, gerade so wie es ein Widersinn wäre, die Pflichten Gottes gegen die Menschen aufzählen zu wollen. Liebe zu Gott z. B. im pathologischen Sinne ist undenkbar, da Gott kein Gegenstand der Sinne ist. Man muß sich also auf die „praktische" Liebe beschränken, d. h. auf die Willigkeit der Pflichterfüllung (V, 330 f.; IV, 196).

Demgemäß stellt sich das religiöse Verhältniß als moralische, d. h. durch den Willen Gottes bedingte Abhängigkeit dar (VI, 55. 65).*)

Eine Vergleichung mit Schleiermacher wird die starken und die schwachen Seiten der Kantischen Religionslehre deutlicher hervortreten lassen. Man rühmt es dem Erstgenannten nach, daß er mit der Kategorie der absoluten Abhängigkeit nicht nur das zweckentsprechende Schema gefunden, unter dem sich der gesammte religiöse Proceß zutreffend beschreiben lasse, sondern auch der subjektiven Religion eine eigene Provinz im menschlichen Geistesleben erobert habe, während sie bei Kant nur als ein Appendix der Moral erscheine. Wir erkennen das epochemachende Verdienst Schleiermacher's um den Religionsbegriff an, ohne darum seinen eigenen billigen zu können. Aber wir glauben in der Kantischen Religionslehre, bei aller Anerkennung ihrer Unzulänglichkeit, doch jedenfalls ein Moment gefunden zu haben, welches geeignet erscheint, die Ausführungen Schleiermacher's wesentlich zu corrigiren.

---

*) Es ist zu bedauern, daß Kant diesen letzteren Begriff nicht weiter verfolgt hat. Sein Interesse an dem Religionsbegriff erscheint durchweg durch das an der Gottesidee bedingt. Erst nachdem die letztere in ihrer moralisch-kosmischen Begründung erkannt ist, zieht Kant von ihr aus seine Consequenzen für die subjektive Religion. Es ist aber doch nicht der reflexionelle Akt, durch welchen er zu der Gottesidee gelangt, in dem er den eigentlichen religiösen Vorgang findet. Ebenso wenig ist es das bloße moralische Handeln, das auch ohne alle religiösen Beziehungen möglich seyn soll. Vielmehr ist es das stetig den moralischen Proceß begleitende Bewußtseyn der allseitigen Bedingtheit desselben durch Gott. In diesem Sinne bezeichnet Kant's Religionsbegriff eine ebenso bedeutsame wie erfahrungsmäßige Relation der religiösen Idee und das eigentliche Bindeglied zwischen Moral und Religion.

Schleiermacher gelangt nämlich, wie ich andernorts ausführlich zu zeigen bemüht war, zu seinem Religionsbegriff auf dem Wege der Reflexion, nicht aber der Reflexion über die letzten Garantien der Erreichbarkeit des sittlichen Ideals, sondern über die kosmischen Bedingungen des Daseyns überhaupt. Freilich gründet sich diese Reflexion über das Seyn des Einzelnen im Ganzen auf den inneren Vorgang der sich unmittelbar und unwiderstehlich vollziehenden Erweiterung des Selbstbewußtseyns zum Weltbewußtseyn, aber auch Kant erkennt es als eine unmittelbare und nicht weiter disputable Thatsache an, daß der Mensch sich mitsammt dem moralischen Gesetz als abhängig, gegeben, geschaffen vorfinde.

Nun besteht aber hier die bedeutsame Differenz, daß Schleiermacher's absolutes Abhängigkeitsgefühl nur unter der Bedingung der Preisgabe des geistigen Lebens an das Naturleben, mit dem es sich eins fühlen muß, erreicht wird, während Kant auf die den Menschen von der physischen Natur wesentlich unterscheidende sittliche Beanlagung die religiöse Abhängigkeit direkt bezieht und erst nachträglich die kosmischen Bedingungen ihrer vollständigen Entwicklung in's Auge faßt, um von da aus allerdings das ganze Problem durch den Glückseligkeitsgedanken zu verfälschen.

Indem Schleiermacher die Erfahrung der absoluten Abhängigkeit davon abhängig macht, daß der Mensch sich als Glied der Welt und mit der Welt absolut eins fühle, giebt er aber nicht nur die Differenz zwischen Geist und Natur, Willensgesetz und Naturgesetz preis, sondern läßt auch die Religion selbst nicht sowohl als eine ausschließlich menschliche, sondern als eine allgemein kosmische Relation erscheinen. Die nothwendige Folge dieser Weltanschauung, deren Grundzug aus Unkenntniß der philosophischen Werke Schleiermacher's gewöhnlich verkannt wird, ist dann weiter eine Auffassung der Religion, welche dieselbe nicht sowohl als eine geistige Relation, welche ebenso sehr auf der relativen Selbständigkeit des Menschen und Gottes beruht, wie auf der Abhängigkeit des Ersteren und der

absoluten Ueberlegenheit des letzteren, darstellt, sondern vielmehr als Naturbestimmtheit des Menschen, der gar nicht umgehen kann, sich mitsammt der ganzen getheilten Welt eins und in dieser Einheit schlechthin vorhanden zu finden, ohne je über seine absolute Determination zum Seyn hinauszukommen.

Kant ist Schleiermacher von vornherein dadurch überlegen, daß er die Selbständigkeit der menschlichen Natur in dem erfahrungsmäßigen Nachweis der schlechthinigen Differenz des moralischen Lebensprocesses von dem physischen begründet. Ist der Mensch als moralische Natur von der physischen verschieden, kündigt sich ihm die erstere als absolut werthvoll an und bestimmt gerade in der Freiheit von der physischen Natur seinen eigenthümlichen Werth, so haben wir hier, was wir bei Schleiermacher vermissen: einen Realgrund auch die Religion als etwas specifisch menschliches zu bestimmen.

Kant hat freilich seinen moralischen Purismus dergestalt übertrieben, daß sich erst das Glückseligkeitsbedürfniß eindrängen mußte, um das Bindeglied zwischen Moral und Religion abzugeben. Aber indem er die Gegebenheit der moralischen Anlage anerkannte, hat er hier bereits einen entscheidenden Punkt getroffen, der die Moral direkt an die Religion bindet. Dieser Punkt wäre weiter zu berücksichtigen gewesen; namentlich aber hätte Kant in der absoluten Autorität des Guten, das sich dem Willen als göttliches, unabweisbares Gesetz darstellt, das Moment erfassen müssen, an dem die religiöse Bedingtheit des moralischen Processes evident ist. Es ist der letztgenannte Begriff der moralischen Abhängigkeit, dem wir schon um deswillen den Vorzug vor dem der schlechthinigen Abhängigkeit geben würden, weil er beides sichert: die persönliche Willensfreiheit in ihrer charakteristischen Verschiedenheit von der Naturcausalität und die Unterstellung jedes Einzelnen unter ein immanentes Lebensgesetz, das sich durch den absoluten Werth seiner Forderung als allgemeines und schlechthin nothwendiges darstellt. Hier wo von der inneren Nöthigung, dem erkannten Guten mit vollem Willen zuzustimmen, die

Rede seyn muß, pflegt sich aus dem unmittelbaren Gefühl der überwältigenden Hoheit der sittlichen Forderung unabweislich die Ueberzeugung unserer Abhängigkeit von Gott zu gestalten. Die Sittlichkeit fängt also an, wo der Mensch dem überwältigenden Impuls seiner religiösen Gebundenheit an das immanente Lebensideal thatsächlich und freiwillig folgt.

Andrerseits mußte Kant die Anerkennung der moralischen Abhängigkeit des Menschen erweitern zur Anerkennung der totalen Abhängigkeit unseres gesammten nicht aus unserem Willen hervorgegangenen Seyns und die Uebertragung dieses Abhängigkeitsgedankens auf die gesammte Welt im Menschen selbst zu rechtfertigen suchen. Die subjektive Erfahrung von der Ueberlegenheit des sittlichen Geistes über die sinnlich-egoistische Natur hätte ihm dann den richtigen Weg gezeigt, auf dem sich die objektive religiöse Ueberzeugung eines harmonischen Zusammenwirkens von Geist und Natur zur Erreichung des sittlichen Endzwecks zu gestalten hat.

Wahrscheinlich ist es auch historisch richtig, daß der Mensch das religiöse Band zuerst in der moralischen Abhängigkeit gefunden hat. Jedenfalls ist die letztere früher empfunden worden, als die von der Erweiterung des geographischen und astrologischen Horizontes abhängige absolute Abhängigkeit Schleiermacher's. Auch kann kein Zweifel darüber obwalten, daß in ihr immer noch der festeste Boden gegeben ist, auf den wir unsere religiösen Ueberzeugungen stellen können. Freilich bedarf es einer besonderen wissenschaftlichen Erkenntniß, um das Religiöse nach seiner psychologisch-moralischen Begründung und in seinen kosmischen Beziehungen zu ermitteln. Dieselbe ist aber bedingt durch die Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit der religiösen Lebensbeziehungen. Es wird sich darum handeln mit Kant zuerst die religiöse Bedingtheit des moralischen Processes zu erkennen, einmal weil uns diese Seite unseres Lebens am verständlichsten ist, und dann weil wir nur mit der Wahrung der sittlichen Hoheit des Menschen uns vor der Gefahr einer religiösen Alleinheitslehre schützen, welche die Differenz von

Geist und Natur, und in consequenter Abfolge auch die von Gott und Welt verwischt oder gar preisgiebt. Diese Bedingtheit liegt freilich nicht in der Beschaffung der Mittel zur Erreichung des Endzwecks, sondern, wie schon bemerkt, in der Unmöglichkeit, die sich dem Willen als absolut werthvoll und gut aufnöthigenden Impulse in dieser ihrer göttlichen Autorität nicht anzuerkennen. Hier ist nun auch der wichtigste Punkt gegeben, von dem aus sich die religiöse Ueberzeugung zu gestalten hat. Und zwar, wie Kant ganz richtig urtheilt, das entscheidende Moment, in dem das Correktiv für alle anderen anerkannt werden muß, weil wir eben nur etwas von absolutem Werth und absoluter Verbindlichkeit kennen: das moralische Lebensgesetz, wie verschieden dasselbe auch in den verschiedenen Zeiten und von den verschiedenen Personen gedeutet worden seyn mag. Es hat eben doch jede Epoche und jeder Mensch das Bewußtseyn eines absoluten Sollen, wenn es ihnen auch erst an der Grenze des Verbrechens deutlich würde, und es kann Niemand dieses Bewußtseyn anders als in der religiösen Form der moralischen Abhängigkeit seines Partikularwillens von einen ihm unmittelbar und direkt beeinflussenden Universalwillen bestimmt festhalten.

Kant hat ferner Recht, wenn er gelegentlich behauptet, daß sich erst von der moralischen Abhängigkeit aus, die Ueberzeugung der totalen Abhängigkeit des Menschen und der Welt begründen lasse. (Er erklärt VII, 367, daß das teleologische Argument erst durch das unvermerkt hinzukommende moralische seine Ueberzeugungskraft erhalte.) Wir glauben, daß allerdings weder die ästhetische Stimmung, durch welche uns Schleiermacher in der Einheit mit dem Universum unsere absolute Abhängigkeit empfinden lassen will, noch auch der historisch und physikalisch unerweisliche Gedanke von der Schöpfung das Wesen der Religion und den Grund unserer Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zutreffend bezeichnen. Das Gefühl der Einheit mit der Welt kann beim Uebersehen der entscheidenden Differenzen, welche sie durchziehen, ebensogut zu einem atheistischen Materialismus führen, wenn es isolirt bleibt, wie zu dem, was

wir historisch unter Religion bis dahin verstanden haben. Allerdings ist der Gedanke der Welteinheit Correlatbegriff des Gedankens von der Einheit Gottes, aber es kommt darauf an, ob man diese Einheit durch physische oder durch Zweckursachen vermittelt denkt, und es ist ungleich wichtiger die Idee eines moralischen Schöpfers als die eines einzigen Schöpfers zu vollziehen. Wie wir genöthigt sind, die Abhängigkeit vom moralischen auf das physische Gebiet auszudehnen, fällt in die Augen: wir sollen die moralischen Ideen in der physischen Welt verwirklichen. Und wie sich mit der Erprobung der Ueberlegenheit der moralischen Kräfte über die physischen die Ueberzeugung einer im Willen Gottes begründeten Zweckeinheit der Welt entwickeln muß, nicht minder. Es ergiebt sich hier für den Religionsforscher die Aufgabe, die religiöse Abhängigkeit (Verbindlichkeit) in ihrer allseitigen Beziehung auf das ganze menschliche Leben darzustellen und gleichzeitig auf allen Punkten die Gesetzmäßigkeit der aus ihr sich entwickelnden Ueberzeugungen über die Stellung des Menschen in der Welt und zu Gott zu bewähren.

Das Letztere fiel für Schleiermacher vollständig weg, da die absolute Immanenz seiner eigenthümlichen Religionslehre, die eben auf der Identifikation von physischem und moralischem Willen beruht, ihm nicht gestattet, die Selbständigkeit sowohl des Menschen wie Gottes zu behaupten. Allerdings läßt sich aus der Religion der schlechthinigen Abhängigkeit auch eine religiöse Weltanschauung entwickeln, aber so wie die Absolutheit der Religion auf Kosten der moralischen Idee zu Stande gebracht wird, und überhaupt alle positiven Ausführungen Schleiermachers lediglich in einer eigenthümlichen durch eine sehr subjektivistische Philosophie vermittelten Stimmung sich gründen, so erscheint es auch von diesem Standpunkt aus unmöglich, den Gedanken einer Gesetzmäßigkeit der religiösen Ueberzeugungen an der Entwicklungsgeschichte des religiösen Lebens selbst zu bewähren. Da Schleiermacher die erkenntnißtheoretischen Grund-

sätze Kant's einfach copirt, so ist nicht anzunehmen, daß sie ihn nöthigten, die absolute Unerkennbarkeit Gottes zu behaupten, denn Kannt lehrt eine relative Erkennbarkeit Gottes. Der eigentliche Grund des Widerwillens Schleiermacher's gegen eine bestimmte Lehre von Gott liegt auch wo anders, nämlich in der Gleichgiltigkeit des Systems gegen den Nachweis der Selbständigkeit Gottes und in seiner Unfähigkeit, die ethischen Momente im Weltleben, die es mit der physischen Natur vermengt, in ihrer absoluten Ueberlegenheit über die letztere für diesen Nachweis zu verwerthen. Demgemäß giebt Schleiermacher, wie schon bemerkt, keine eigentliche Gotteslehre, sondern nur eine Lehre über die Art, wie das Absolute im Endlichen sich darstellt. Ein richtiger Gedanke kann dabei freilich nicht verkannt werden, und dieser Gedanke stammt auch aus der Kantischen Philosophie, daß wir nämlich über das Ansich Gottes noch viel weniger etwas ausmachen können wie über das Ansich der Welt.

Wir haben früher bemerkt, daß Kant's Lehre von der moralischen Erkennbarkeit Gottes den von ihm selbst aufgestellten kritischen Kanon nicht genau einhält. Es kann sich nämlich bei dieser Aufgabe niemals um die wissenschaftliche Rechtfertigung einer abstrakten Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften handeln, zu welcher Kant die leicht erkennbaren Ansätze giebt, gerade so wenig wie wir mit einer bloßen Beschreibung des religiösen Processes an Stelle der Gotteslehre zufrieden sind. Vielmehr handelt es sich lediglich darum, den gesetzmäßigen Verlauf darzustellen, in dem sich uns eine Ueberzeugung von dem selbständigen Daseyn und dem Wesen Gottes bildet, und denselben in dem Proceß des religiösen Lebens selbst ausreichend zu begründen.

Indem aber Kant das Daseyn Gottes aus vorwiegend moralischen Rücksichten behauptet und demgemäß eine ausschließlich moralische Erkennbarkeit Gottes lehrt, hat er nicht nur zur Begründung der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes mehr geleistet als Schleiermacher, sondern auch die Grenzen und die Me-

thode der Religionswissenschaft schärfer bestimmt, als es Jenem, der die Religion von Hause aus mit der physischen Weltabhängigkeit in Verbindung bringt, gelingen konnte. Mögen die übrigen Wissenschaften von ihrem eigenthümlichen Erfahrungsgebiete aus noch so viele Gründe für die Annahme des Daseyns Gottes und noch so viele Mittel zur Erkenntniß seines Wesens beizubringen haben, die Religionswissenschaft kann nur in dem Maße ihren selbständigen und ihren wissenschaftlichen Charakter behaupten, als sie sich auf ihr eigenthümliches Erfahrungsgebiet, die Religion beschränkt, und in der subjektiven Religion selbst ihre religiöse Lebens- und Weltanschauung begründet.

Da nun Kant das specifisch Menschliche in dem moralischen Charakter wohl mit gutem Recht erkennen wollte, und in der That an keinem Punkte mehr wie hier die unterschiedene Ueberlegenheit des menschlichen Geistes über die physische Natur hervortritt, so handelt es sich allerdings in erster Linie darum, die religiöse Bedingtheit desjenigen geistigen Processes nachzuweisen, der den Menschen zum Menschen macht. Daß dies Kant nicht gelungen ist, haben wir früher zu erkennen geglaubt. Wie sich von hier aus eine Uebertragung der religiösen Bedingtheit unseres moralischen auf unser physisches Leben ergiebt, und wie wir weiter in diese absolute Bedingtheit die gesammte Menschheit und endlich die Welt einschließen, wäre in zweiter Linie zu zeigen. Es erhellt, wie leicht es von diesen Prämissen aus ist, den Zusammenhang von Religion und Moral zu bewähren. Ist die erstere das zum Impuls erhobene Gefühl unserer absoluten Abhängigkeit von dem absolut Guten, so ist die andere der bewußte Wille, der diesen Impuls zur That macht. —

Auf diesem Fundament erhebt sich der Tempel einer religiösen Weltanschauung, die in der religiösen Beanlagung des menschlichen Lebens ihr Recht und ihre Wahrheit ebenso gut nachweisen kann, wie irgend eine bloß physikalische oder metaphysische in der Beschaffenheit und den Gesetzen der Dinge die ihrige zu begründen vermag.

Die einfachen Ueberzeugungen, die sich hier nothwendig gestalten müssen und überall gestaltet haben, sind die folgenden: das eingeborene und absolut verpflichtende Lebensideal muß einen absoluten Werth haben; die sittliche Idee könnte uns nicht unbedingt verpflichten, wenn sie in der Welt nicht durchführbar wäre; sie welche den Endzweck des persönlichen Lebens, den Endzweck der Menschheit und somit der Welt bestimmt, muß auch ursprünglich in den Plan und den gesetzmäßigen Verlauf des Weltprocesses aufgenommen seyn. Die Feuerprobe dieser Ueberzeugung ist die moralische Beurtheilung des Uebels, welche allein vor dem Pessimismus zu schützen vermag.

Damit sind aber auch bereits die Grundlagen gegeben, auf welchen sich so lange der Glaube an Gott und Unsterblichkeit erheben wird, als die Menschheit an den absoluten Werth ihrer moralischen Aufgabe glaubt und dieselbe nicht an eine sinnlich-egoistische Individualethik preisgiebt. Mit vollem Recht bringt Kant die Idee des Endzwecks für diese Aufgabe zur Geltung. Ohne Endzweck hat weder das Leben des Einzelnen noch das der Welt einen Sinn. Dieser Endzweck bestimmt sich lediglich aus der absoluten Präponderanz der moralischen Idee über alle physischen Kategorieen. Und mit diesem Gedanken ist die Ueberzeugung von dem Daseyn nicht nur eines Gottes, sondern was mehr sagen will, eines moralischen Gottes bereits gegeben, ebenso wie dieser Gedanke auf das Einzelleben bezogen zu dem Postulat der persönlichen Unsterblichkeit führt. Denn es wäre ein Widersinn, wenn der Mensch sich für ein Ideal verpflichtet fühlen sollte, dessen Erreichung ihm nie in Aussicht stünde.

Demgemäß wird jede ihres eigenthümlichen Zweckes sichere Religionslehre eine dreifache Aufgabe zur Lösung zu bringen haben: 1) die Darstellung der religiösen Lebensbedingtheit und des religiösen Lebensprocesses; 2) den Nachweis der gesetzmäßigen Entwicklung der religiösen Grundüberzeugungen; 3) die Begründung der religiösen Weltanschauung.

Diese Aufgabe wird aber nur in dem Maße einer genügenden Lösung entgegengeführt werden können, als man die

durch das eigenthümliche Erfahrungsgebiet gegebenen Grenzen einhält und sich einer dem entsprechenden Methode der religiösen Erkenntniß versichert.

Die Vergleichung und der Ausgleich der religiösen mit der physikalischen Weltanschauung bleibt der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, vorbehalten.

Kant's transscendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich.

Von

Dr. C. Grapengießer.

Erster Artikel.

Bei der unendlichen Zerfahrenheit und Mannichfaltigkeit der Ansichten der heute über Philosophie öffentlich Mitsprechenden scheint doch ein gewisses Einverständniß darüber vorhanden zu seyn, daß „der transscendentale Idealismus“ die Hauptlehre oder doch wenigstens eine der Hauptlehren in Kant's Philosophie sey. Ich will damit keineswegs sagen, daß ein wirkliches gemeinsames Verständniß über diese philosophische Lehre sich zeige; im Gegentheil, wie sie von Anfang an, nicht ohne eigenes Verschulden Kant's, mißverstanden und mißdeutet worden ist, so fehlt auch jetzt noch den Meisten die rechte Einsicht in die große und unzweifelhafte Wahrheit derselben, ja, die Richtung, die in letzter Zeit sich mehr und mehr hervordrängt und sich moderner Realismus benennt, meint, unter dem Beifall der Menge und mit dem Ruhme der Popularität, eben diese Lehre gänzlich umstoßen zu können.

Der transscendentale Idealismus ist die eigentliche Weltansicht Kant's, und darum liegt er allen seinen philosophischen Ausführungen unverkennbar zu Grunde. Aber diese Lehre war ihm nicht eine Hypothese zu einer neuen dogmatischen Metaphysik, sondern er fand sie vielmehr in seinem kritischen Geschäfte der Untersuchung und Aufdeckung der Art und der Grenzen der menschlichen Erkenntniß. Kant geht bei seinen kritischen Unter-

suchungen von der Thatsache der menschlichen Erfahrung aus. Indem er nun diese zergliedert, findet er, daß die Materie und die Form unserer Erfahrungen von ganz verschiedenem Ursprung seyen und zwei ganz verschiedenen Geistesvermögen gehören. Der materielle Inhalt wird dem Sinn und seiner Empfindung gegeben in zerstreuten Wahrnehmungen, aber die Einheit und Nothwendigkeit des Ganzen fügt der denkende Verstand hinzu. Zunächst in der transscendentalen Aesthetik zeigte Kant, daß aller unserer sinnesanschaulichen Erkenntniß die Formen „Raum und Zeit" zu Grunde liegen; diese aber sind Formen unserer Sinnlichkeit, reine Anschauungen, mit denen wir a priori Bestimmungen aussprechen für alle Gegenstände möglicher Erfahrung. Nun aber zieht Kant daraus die Folgerung, daß, da doch die Dinge an sich nicht abhängig seyn können von Formen, die allein unserer Sinnlichkeit angehören, eben darum diese Sinnenwelt in Raum und Zeit nicht die Welt der Dinge an sich sey, sondern nur die Erscheinungswelt für unsere sinnliche Vernunft. Das aber ist seine Lehre des transscendentalen Idealismus, für die er den direkten Beweis, also die eigentliche Begründung, gerade in der transscendentalen Aesthetik geliefert zu haben glaubt. Die Lehre selbst freilich unter diesem Namen erscheint erst an einer späteren Stelle der Kritik der reinen Vernunft. Denn erst, nachdem er in der transscendentalen Logik das System aller reinen Verstandesbegriffe, die Kategorieen nachgewiesen, und gezeigt hat, wie diese durch den mathematischen Schematismus die obersten und nothwendigen Grundsätze für alle mögliche Erfahrung geben, d. i. unsere synthetischen Urtheile a priori, stellt er in der transscendentalen Dialektik die reinen Vernunftbegriffe auf, zeigt die in unserer Vernunft begründeten Antinomieen, und nun erst kommt er ausdrücklich zu seiner Lehre des transscend. Idealismus, von der er darthut, daß sie allein den Schlüssel gebe zur Auflösung der in unserer Vernunft begründeten Widersprüche. Darum, meint er, sey dies der indirekte Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre.

So Kant. Diese seine Lehre nun, daß die Sinneswelt,

die Welt unserer menschlichen Erfahrung, nur die Welt sey, wie sie uns erscheine, nicht die Welt der Dinge an sich, wurde sogleich nach dem ersten Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ganz besonders als das Hauptresultat der Philosophie Kant's angesehen, aber auch sogleich falsch aufgefaßt und irrig gedeutet, am ausführlichsten und scharfsinnigsten von G. E. Schultze im „Aenesidemos“ und später direkter, während jener eigentlich gegen Reinhold gerichtet ist, in der „Kritik der theoretischen Vernunft“ bekämpft. Kant sah sich dadurch veranlaßt, in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft einzelne Abschnitte umzuarbeiten und anders auszuführen, und ganz besonders klar in den Prolegomenen zeigte er, daß sein transscendentaler oder formaler Idealismus eine ganz andere Lehre sey, als der empirische Idealismus des Berkeley, mit dem man ihn verwechselte, daß er nicht lehre, unsere äußere Sinneserkenntniß sey bloßer Schein, sondern vielmehr eine wirkliche Erscheinung der Dinge. Trotzdem ließ man sich dadurch nicht eines Besseren belehren, und bis auf den heutigen Tag wiederholt man die von Kant selbst verworfene falsche Auffassung seiner Lehre als die eigentliche Bedeutung seines transscend. Idealismus. Ja, am wunderlichsten machte es Schopenhauer. Weil auch er der Meinung war, die Welt als „Vorstellung“ sey nur ein Gehirnphänomen, und er doch als Kantianer gelten wollte, behauptete er frischweg, Kant habe seine eigene Lehre in der zweiten Auflage nicht verbessert, sondern vielmehr verlassen oder verschlechtert, und Rosenkranz in seiner Ausgabe der Werke Kant's gab im offenbaren Widerspruch mit Kant's eigenen Worten dem Schopenhauer Recht. Das war ein ganz unverantwortliches Verfahren. Kant sagt in der Vorrede zur 2ten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich, daß er in *seinen Sätzen und in ihren Beweisgründen* durchaus nichts geändert habe, nur in der *Darstellung* habe er Verbesserungen versucht, um den ihm bekannt gewordenen Mißverständnissen entgegenzutreten und etwaigen Dunkelheiten abzuhelfen. Darnach kann man also wohl sagen, man sey durch die verän-

derte Darstellung zu keinem andern Verständniß seiner Lehre gekommen, und die früheren Dunkelheiten seyen nicht klarer geworden, aber zu behaupten, Kant sey seiner eigenen Lehre untreu geworden und habe sie wesentlich umgeändert oder verschlechtert, ist eine ganz offenbare Unwahrheit. Wie Schopenhauer dazu gekommen, begreift sich leicht. Seine „Welt als Vorstellung" ist eben ein gänzlicher Mißverstand der Lehre Kant's, während er sie für die richtige Auffassung derselben hält und ausgiebt, und nichts lag Kant ferner als jene unsinnige Vermengung des Physiologischen mit dem Psychologischen, des Körperlichen mit dem geistig Sinnlichen, wie sie in Schopenhauer's Ausspruch vorliegt, daß der menschliche Intellekt nur ein Gehirnphänomen sey. Man lasse sich doch nicht von Schopenhauer über den wahren Sinn der Philosophie Kant's belehren!

Aber, obwohl man die große reformatorische Bedeutung der Lehre Kant's sogleich mehr fühlte und in den Erfolgen und Einwirkungen merkte, als wirklich einsah und begriff, während besonders die klare Hoheit seiner praktischen Philosophie die tieferen Geister und edleren Gemüther ergriff, mußte bei der herrschenden Mißdeutung seines transscendentalen Idealismus das Resultat seiner speculativen Philosophie doch als ein sehr ungenügendes erscheinen. Denn, wenn Kant lehrte, unsere bestimmte Erkenntniß gehe nicht über die Erfahrung hinaus, ihr Objekt sey allein die Sinnenwelt, und dieß sey nur eine Welt der Erscheinungen, wenn er dann zeigte, daß wir über das Ding an sich gar nichts bestimmen können, daß unser Verstand weder für noch wider dasselbe etwas zu behaupten fähig sey, daß unsere reine Vernunft nur durch Trugschlüsse zur Behauptung der Wirklichkeit ihrer Ideen gelange, wie jämmerlich stand es dann um die menschliche Erkenntniß! Zwar suchte Kant durch den Primat der praktischen Vernunft und die moralischen Beweise die Ideen wieder zu retten und zu begründen, aber, wenn seine Erscheinung, wie man meinte, doch nichts Anderes als Schein war, und doch unsere Erkenntniß nicht über diese Scheinwelt hinauszugehen im Stande war: so schien diese un-

sere menschliche Erkenntniß überall zur Wahrheit nicht gelangen zu können. Denn nicht der Schein, sondern nur das Wahre kann wahrhaft seyn, und wenn man hergebrachter Weise die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung von Seyn und Denken fand: so führte der transscendentale Idealismus, wie man ihn verstand, am wenigsten zu dieser Uebereinstimmung. Gab er denn auf die uralte Frage an die Philosophie: was ist Wahrheit? eine andere Antwort als die: wir können sie nicht erkennen, sondern nur den Schein? Blieb so etwas Anderes übrig, als die Verzweiflung des principiellen Skepticismus?

Wenn nun auch Aenesidemos-Schultze sich wirklich auf ihn zurückzog und getrost der Dinge wartete, die da kommen sollten: so mußten doch die tieferen und lebendigeren Gemüther der Unnatur dieser Methode und dieses Princips inne werden. Denn was sonst kann die Triebfeder zum rastlosen Nachdenken seyn, was sonst das Bedürfniß des weiteren Nachforschens erzeugen, als eben das unmittelbare Selbstvertrauen unserer Vernunft, der Wahrheit nicht nur bedürftig, sondern auch befähigt zu seyn? So ward der transscendentale Idealismus und sein Mißverständniß der Anstoß zur weiteren Entwickelung unserer Philosophie.

Leider fehlte nur die rechte Einsicht, wodurch eigentlich Kant eine völlige Reformation in der Philosophie bewirkte. Man blieb nur bei den Resultaten seiner Philosophie stehen, und sah nicht ein, daß, wie überhaupt die lebendige Entwicklung der Philosophie, ihre eigentliche Geschichte im Fortschreiten zur richtigen Methode des philosophischen Denkens, des Philosophirens liege, Kant eben dadurch der große Reformator ward, daß er die einzig richtige Methode des Philosophirens, die kritische, entdeckte und anwendete. Freilich redete man von seinem Kriticismus viel, aber es erging den Meisten, wie noch heute so Vielen, die sich für rechte Philosophen halten; man verstand unter Kant's kritischer Methode nicht viel Anderes als ein bloßes Kritisiren und Bekritteln der Philosophie Anderer. Darum, statt auf dem richtigen Wege, den Kant gewiesen hatte, ihn

nachzugehen, ihm nachzudenken, und so seine etwaigen Fehler aufzusuchen und zu verbessern, suchte man auf andere Weise und deßhalb wieder auf falschem Wege über ihn hinauszukommen. Ich will kurz andeuten, worin ich die wesentlichen Irrthümer derjenigen erblicke, die nachher, zwar von ihm ausgehend, doch im Großen ein anderes und besseres Gebäude der philosophischen Wahrheiten aufzurichten versuchten.

K. L. Reinhold zuerst freilich glaubte, gerade auf dem richtigen kritischen Wege noch tiefer als Kant einzudringen; er wollte regressiv weiter zurückgehen als Kant, und so zur rechten Transscendentalphilosophie gelangen, von der Kant zwar viel geredet, die er uns aber nicht geliefert hatte. War Kant von der Erfahrung ausgegangen, so ging Reinhold in den Elementen zur Philosophie weiter zurück, zur bloßen Vorstellung, zum bloßen Bewußtseyn, stellte den Satz des Bewußtseyns auf, und meinte, analytisch aus ihm die Elementarphilosophie entwickeln zu können. Das war nun ein gründliches Mißverständniß der kritischen und regressiven Methode Kant's. Kant stellte diese dem bisherigen Dogmatismus entgegen, der hypothetisch und auf gut Glück von einem Grundgedanken, einem willkürlichen Principe ausgehend das System der philosophischen Wahrheiten aufzustellen suchte. Kant aber verlangte, zuvor kritisch unser Erkenntnißvermögen zu erforschen und zu prüfen, kritisch ausgehend von den thatsächlich gegebenen Urtheilen der Menschen diejenigen Wahrheiten aufzusuchen, welche der menschlichen Vernunft eigenthümlich angehören. Darum stellte er an die Spitze seiner Kritik die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Das System dieser Urtheile war ihm eben die Metaphysik, die reine Philosophie. Aber aus einem einzelnen Satze können wir nur analytische Behauptungen, nicht synthetische Urtheile herleiten. Das ganze Unternehmen Reinhold's war also verkehrt und konnte zur rechten Philosophie nicht führen. Aber wie spurlos auch seine philosophischen Darstellungen vorübergingen, so wurden doch eigentlich die ihm bald nachfo

genden großen Denker, die mit ganz neuen Systemen und mit großem Beifall auftraten, von ihm irre geleitet.

J. G. Fichte nämlich meinte, noch weiter zurückgehen zu müssen und zu können, und ging vom bloßen Ich aus. War nun Reinhold's Bestreben im Grunde nur darauf gerichtet, der Philosophie Kant's, wie er meinte, eine tiefere Begründung zu geben, namentlich den Kantischen Kategorieen eine andere Deduktion hinzuzufügen: so gestaltete sich die Aufgabe von Fichte aus größer, nämlich dahin, daß man einen Weg suchte, um die Kluft auszufüllen, die Kant's Kritik der speculativen Vernunft gelassen hatte, um über den bloßen Schein der empirischen Erkenntniß und das gänzliche Unvermögen der Vernunft, anders als durch Trugschlüsse zur vollen Wahrheit zu gelangen, hinauszukommen. Mit Fichte beginnt die sogenannte Identitätsphilosophie, welche die Uebereinstimmung zwischen Seyn und Denken herbeizuführen sich bemühte; denn so drückte man die Wahrheit aus, die doch nichts Anderes seyn könne, als die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande. Stellte man aber die Aufgabe wieder so, dann mußte man wieder der philosophirenden Methode Kant's untreu werden; denn er hatte klar gezeigt, es sey uns nicht möglich, den Gegenstand selbst unsrer Erkenntniß desselben gegenüberzustellen, da wir den Gegenstand selbst einzig und allein durch unser Erkennen haben, von ihm nur unsere Erkenntniß besitzen. Wir können also wohl durch Prüfung vielleicht finden, daß und in welcher Weise unsere Erkenntniß der Dinge eine unvollkommene sey, aber einzig durch Reflexion über unsere Erkenntniß, nicht durch Gegenüberstellen des Dinges selbst. Also, Identität zwischen Seyn und Denken wollte man, darin allein erblickte man Wahrheit. So kam Fichte auf die Grundgedanken seiner „Wissenschaftslehre." Mit dem Ausgehen vom bloßen Ich glaubte er zu einem noch einfacheren Gedanken als Reinhold zurückgegangen zu seyn, und da nun das Ich wesentlich Einheit sey, suchte er aus ihm allein die ganze philosophische Wahrheit herzuleiten; es sey,

sagte er, ein Postulat der Vernunft, das System des absoluten Ich auszuführen. Aber Fichte war sich nicht klar bewußt, daß im Hintergrunde seines erkennenden Ich das handelnde Ich, die praktische Vernunft Kant's stand. Hatte ihn doch vorzüglich für Kant's Philosophie begeistert die Hoheit der ethischen Ideale Kant's, die Autonomie der praktischen Vernunft, dies ethische Bewußtseyn der inneren und absoluten Freiheit. Was Fichte Großes und Herrliches geredet und geschrieben hat, das ist aus der Reinheit, der Energie und dem Adel seines ethischen Bewußtseyns hervorgegangen, und darin wußte er sich mit Fug und Recht einen getreuen Schüler Kant's. Aber er verkannte ganz, daß der Autonomie der praktischen Vernunft doch wieder nur ein ideales Bewußtseyn zu Grunde liege, nämlich das der absoluten und transscendentalen Freiheit, während in der Natur nur unsere psychologische Freiheit erscheint. War nun das Ich der eigene, heilige Gesetzgeber für das ganze praktische Leben, und war dieses Ich wesentlich Einheit: so führte dies Fichte auf den Gedanken, das Ich auch zum Schöpfer aller Erkenntniß zu machen. In dieser Weise wollte er zur wahren Identität gelangen, denn geht Alles vom Ich aus, so ist aller Widerspruch zwischen Denken und Seyn aufgehoben. Aber dies war ein Verkennen der wirklichen Natur unserer menschlichen Erkenntniß, der, wie Kant so klar gezeigt hatte, das Materiale durch den Sinn und in der Empfindung gegeben wird, während uns eigenthümlich nur die Form der Auffassung und Zusammenfassung gehört. Deßhalb zeigen sogleich die ersten Sätze der Wissenschaftslehre das Unhaltbare ihrer ganzen Basis. Denn der Satz „Ich = Ich" ist eine nichtssagende Tautologie, und der andere Satz „Ich = Nichtich" ist ein logischer Widerspruch. Hier beginnt denn auch die verderbliche Verwechselung des Gleichheitszeichens mit der logischen Copula, die nachher bei Schelling und Hegel zu bloßen Vergleichungsformeln der Begriffe führt, mit dem Wahne, darin philosophische Behauptungen und Wahrheiten auszusprechen. Aber im kategorischen bejahenden Urtheil identificirt die Copula nicht den Begriff des Subjekts mit dem

des Prädikats, sondern es wird das Subjekt dem Prädikat subsumirt. So hatte man sich von der wahren kritischen Methode Kant's abgewendet, und mußte darum auch auf logische Abwege gerathen. Die Wissenschaftslehre Fichte's war also keine Fortbildung, keine Verbesserung der Kritik Kant's und seines transscendentalen Idealismus, sondern ein gänzliches Mißverständniß Kant's und der wahrhaft kritischen Philosophie.

Dem Fichte folgte Schelling, dem jener in den späteren Umarbeitungen der Wissenschaftslehre auch schon immer näher gekommen war. Auch dem Schelling galt das gleiche Ziel, nämlich zur Identität von Denken und Seyn zu gelangen. Aber er erkannte das Verkehrte des Grundgedankens Fichte's, daß das Ich der alleinige Schöpfer der Erkenntnißwelt sey, und darum schlug er in seiner Naturphilosophie den ganz entgegengesetzten Weg ein, nämlich, vom Ganzen ausgehend, a priori die Welt und mit ihm das Ich zu erfassen. Das war ein großer Gedanke, aber leider war eine solche Erkenntniß der Welt und der Natur auf gewöhnlichem Wege dem Menschen nicht möglich, da wir uns die empirischen Data geben lassen müssen und sie nur a posteriori erkennen können. Deßhalb erfand Schelling ein Erkenntnißvermögen höherer Art, die intellektuelle Anschauung. Lag doch hierin der Zwiespalt in Kant's transscendentalem Idealismus, daß die Sinnesanschauung nur eine Welt der Erscheinungen gewährte, während die denkende Vernunft sich für unfähig erklären mußte, das wahre Seyn der Dinge zu erkennen. In der „intellektuellen Anschauung" war ja aber beides verbunden, das Anschauen und das Denken. Aber dies Vermögen war eine baare Fiction. Der Mensch besitzt keine intellektuelle Anschauung, und für ihn ist der Begriff einer solchen eine contradictio in adjecto. Mit den Sinnen schauen wir nur an, aber die Sinne denken nicht; mit dem Verstande denken wir, aber der Verstand schaut nicht an. So mußte Schelling's Naturphilosophie zu einer bloßen Phantasie oder Täuschung werden. Er nimmt das a posteriori Gewonnene und kleidet es in allgemeine Formeln, und

bildet sich so ein, das Ganze a priori construirt zu haben. Auf diesem Irrwege verrannte sich Schelling mehr und mehr, so daß er sich zuletzt in Jacob Böhme's Träume vertiefte und gleich ihm zum Magus und Phantasten ward. Darum ist auch seine Philosophie nicht ein Fortschritt über Kant hinaus, sondern eine völlige Verirrung, ein Blendwerk der Phantasie und keine wahre Philosophie. Er verkannre gleichfalls die in der menschlichen Vernunft begründete Wahrheit der Lehre des transscendentalen Idealismus.

Und nun kam Hegel. Hatte Schelling versucht, zur absoluten Identität von Seyn und Denken zu kommen durch eine höhere Art von Anschauung, die nur leider eine bloße Fiction war und die kein Mensch besitzt: so wählte Hegel den umgekehrten Weg, und führte Alles auf das bloße Denken zurück. Nach ihm veränderte sich das Seyende allein durch dialektische Gedankenbewegung, der Gedanke kommt durch eigene Bewegung von der gemeinen Vorstellung zur Vorstellung nach empirischen Begriffen, und endlich zum absoluten Begriff, zur Idee. Der Gedanke muß nur den salto mortale lernen; erst ist er für sich, dann geht er aus sich heraus und wird sein Andersseyn, endlich geht er wieder in sich zurück, stellt sich wieder auf die Beine, und ist absoluter Begriff, Idee. Widerspricht sich bei Kant die empirische Wirklichkeit und das Absolute, die Idee der reinen Vernunft: so darf man nur den Gedanken sich bewegen und drehen lassen, und der Widerspruch hört auf. Denn das Wirkliche ist das Vernünftige, und das Vernünftige ist wirklich. Also ist da kein Widerspruch. Ja, der ganze Weltproceß ist nach Hegel nichts Anderes als die dialektische Bewegung der absoluten Idee. Man hat den Hegel wegen seiner consequenten Logik ganz besonders gerühmt. Unzweifelhaft, er ist gar sehr consequent, und die Consequenz ist gewiß eine logische Tugend. Allein man kann auch im Irrthu[m,] im Unsinn consequent seyn. Und ich meine, Hegel's Metho[de] ist von Grund aus ein Widerspruch wider gesunden Mensche[n]verstand und gesunde Logik. Denn um den Widerspruch aufz[uheben]

heben, läßt er im Gedanken das Widersprechende sich mit einander verbinden, und verlangt, daß man in seinen widerspruchsvollen Phrasen Wahrheit und die rechte Philosophie zu besitzen wähne. Ich rede hier nicht von dem materiellen Inhalt seiner Schriften, in denen zum Theil ein großer Reichthum von Gedanken und Betrachtungen uns gegeben ist, aber seine philosophische Methode, sein Einherstolziren in Widersprüchen und sinnlosen Phrasen hat außerordentlich geschadet, hat auf der einen Seite den Dünkel eines ganz absonderlichen Denkens, die Charlatanerie hohler Phrasen und die Mißachtung des klaren Gedankens und der klaren Rede erzeugt, auf der anderen den Ekel vor aller Philosophie bei den Gebildeten und gesund Denkenden erweckt, so daß man am Ende die Philosophen nicht für Denker hielt, sondern entweder für Phantasten oder Schwätzer. Darum kann ich Hegel's Philosophie nicht für einen Fortschritt über Kant hinaus ansehen, und am wenigsten für eine Lehre, die Kant's transscendentalen Idealismus begreife oder gar berichtige; ihre Methode ist ein Hohn wider alle gesunde Logik, und ihr fehlt das Nothwendigste, nämlich Klarheit sowohl des Gedankens wie der Rede.

Herbart versuchte die Sache wieder auf eine andere Weise. Er wollte über die Antinomie der empirischen Wirklichkeit und der transscendentalen Wahrheit der Ideen bei Kant sich erheben, und diese Widersprüche lösen. Er geht von Kant's Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich aus, beachtet aber seine weitere Belehrung darüber nicht genau genug, sondern meint auch, daß die empirische Sinnenwelt nach Kant nur ein Schein ist, aber freilich nicht ein Nichts, sondern ein Schein von irgend etwas Unbekanntem, ein Schein als Hindeutung auf Seyn. Das wirklich Seyende ist aber das Reale. Herbart meint, nicht nur die Materie, sondern auch die Form der Objekte, die Synthesen werden in der Erfahrung gegeben. Dies ist die Basis seiner Philosophie, aber sie widerspricht einer richtigen Selbstbeobachtung und den klarsten Nachweisungen Kant's. Denn die Erscheinung ist nicht ein Schein, auch nicht

eine bloße **Hindeutung** auf Seyn, sondern das Seyende, das Ding selbst ist es, das uns erscheint. Was das Andere betrifft: so hat Kant unwiderleglich gezeigt, daß unser Erkenntnißvermögen zwar der Anregung von außen bedarf, um wirkliche Objekte zu erkennen, daß unsere anschauliche Erkenntniß also insofern zufällig ist, daß aber die figürliche wie die metaphysische Synthesis ihren Grund hat in unserer Vernunft selbst, daß ihre Formen demnach a priori uns angehören, allgemein und nothwendig sind, als Bedingungen aller möglichen Erfahrung. Herbart also behauptet nicht bloß die empirische, sondern auch die transscendentale Realität der Erscheinungen. Das empirische Reale ist ihm das wahrhaft Seyende. Aber er findet doch Widersprüche in diesen Realen, und meint, das eben sey das Geschäft des Denkens, diese Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegzuschaffen. Woher sollen denn aber diese Widersprüche kommen, wenn das empirisch Reale das wahrhaft Seyende ist? Das erklärt uns Herbart nicht, und diese nothwendige Frage übersieht er. Indem er nun jene Widersprüche aufstellt, sieht er nicht, daß sie eben darin ihren Grund haben, daß wir die Dinge in der Sinnenwelt nur als Erscheinungen erkennen. Wir sollen uns die Formen an dem empirisch Realen, die der Grund der Widersprüche sind, wegdenken. Das aber ist für unsere Erfahrung nicht möglich. Deßhalb z. B. sieht sich Herbart genöthigt, da er wohl erkennt, daß der stetige Raum und die stetige Zeit für das wahre Wesen der Dinge nicht paßt, sich einen **intelligiblen** Raum zu ersinnen, der die Eigenschaften des empirischen Raums nicht hat, denn da seine vielen Realen doch neben einander sind, muß er eine Form dafür haben. Aber sein intelligibler Raum ist ein bloßes Phantasma, wir wissen von keinem andern Raum als von dem empirischen mit seiner Unvollendbarkeit und Stetigkeit. Darum ist Herbart's Philosophie ein ganz verkehrtes Unternehmen, ihre Basis steht im Widerspruch mit der richtigen inneren Selbstbeobachtung, und seine Methode der Beziehungen ist eine Verkennung des wahren Denkgeschäftes. Auch Herbart hat die

Lehre des transscendentalen Idealismus nicht verstanden, viel weniger noch sie verbessert.

Auch Schopenhauer geht von Kant aus und nennt sich seinen Schüler; er erkennt Kant's Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich als eine große Wahrheit. Aber er verwirft Kant's Begründung seiner Lehren, und während er Fichte, Schelling und Hegel Windbeutel nennt und mit andern unziemlichen Ausdrücken bezeichnet, meint er von sich, daß er allein der Genius sey, der wahrhaft von Kant aus fortgeschritten sey. Aber auch seine Philosophie scheint mir nur eine Abirrung von Kant aus zu seyn, und kein wahrer Fortschritt, und während sich genau erkennen läßt, von welchen Lehren Kant's Schopenhauer ausgeht, treten zugleich, meine ich, seine Mißdeutungen derselben nicht minder klar hervor. Schon in seiner Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" beginnt er mit groben Fehlern; denn er vermengt den logischen Grund mit dem metaphysischen Begriff der Ursache; ihm ist der Verstand das Vermögen der anschaulichen Vorstellungen, die Vernunft das Begriffsvermögen, während doch allgemein der Verstand als das Denkvermögen, das Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe, die Vernunft als das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß bezeichnet wird, der Begriff der Ursache aber ein ganz anderer ist als der des logischen Grundes. Dieser ist die Begründung eines Urtheils der Reflexion, die Ursache die Ableitung einer empirischen Erscheinung. In seinem Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" giebt Schopenhauer seine Philosophie. Dasselbe ist reich an scharfsinnigen Unterscheidungen, trefflichen Gedanken, genauen Beobachtungen und lebendigen Darstellungen, aber mich geht hier nur der philosophische Grundgedanke an. Die Welt als „Vorstellung" soll offenbar Kant's Erscheinungswelt seyn, die Welt als „Wille" das Ding an sich nachweisen. Aber die Welt der Erscheinungen, die Welt der Erfahrung ist Kant nicht eine bloße Vorstellung, sondern sie hat empirische Realität, und das Erkenntnißvermögen ist ihm ein Vermögen des Geistes, nicht,

wie bei Schopenhauer, ein bloßes Gehirnphänomen. Dies ist nun die verkehrte Rede des Materialismus, der das Geistige und Körperliche nicht zu unterscheiden vermag. Wir nehmen wohl einen Zusammenhang von Beiden und eine gegenseitige Abhängigkeit wahr, aber wir vermögen doch nicht das Eine aus dem Andern zu erklären; denn die Qualitäten der äußeren Wahrnehmung und der inneren Selbstbeobachtung sind wesentlich verschieden. Und völlig sinnlos ist es, den Intellekt, den Verstand als Vermögen der sinnesanschaulichen Erkenntniß bei Schopenhauer, geradezu als bloßes Gehirnphänomen zu bezeichnen. Wie genau wir auch dies materielle Ding, Gehirn, beobachten, wie mannichfaltige Bewegungen wir auch in ihm wahrnehmen oder auch nur, wie so oft, annehmen oder fabeln mögen, — damit ist von der geistigen Thätigkeit des Anschauens und Erkennens auch nicht das Geringste erklärt. — Auf den anderen Gedanken, die Welt als „Wille" darzustellen, ist Schopenhauer wohl ohne Zweifel durch Kant's Kritik der praktischen Vernunft gekommen. Denn nachdem Kant in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt hatte, daß speculativ die Ideen nicht zu begründen seyen, giebt er für sie dort seine moralischen Beweise. Er geht aus von dem faktischen Nachweis, daß wir in den kategorischen Geboten der Moral das Bewußtseyn der Freiheit des Willens, also der Unabhängigkeit von der Natur, haben, und leitet dann von der Autonomie der praktischen Vernunft und unserer idealen Freiheit, die das Erstreben des höchsten Gutes von uns fordert, auch die Nothwendigkeit des vollendeten Gutes, und damit unsere Unsterblichkeit und das Daseyn Gottes ab. So ist der freie Wille das Höchste im Menschen. Dies wendet nun Schopenhauer auf die ganze Welt an, auf das Organische und Unorganische. Er meint, überall herrsche der Wille als das wahre Wesen, und sucht es nachzuweisen. Aber er verkennt, daß wir von einer wirklichen Willensthätigkeit nur aus innerer Selbsterkenntniß wissen, in den uns näher stehenden Organismen die Macht der Naturtriebe nur nach Analogie als eine Art von Willensäußerung deuten können, weiter hinab

aber und im Unorganischen doch nur ganz bildlich und metaphorisch vom Willen zu reden vermögen. Denn wir vergleichen die Nothwendigkeit der Folge der Wirkung auf die Ursache mit dem Erfolg in Folge einer zweckmäßigen Thätigkeit. — So ist Schopenhauer's Welt als „Vorstellung" ein völliges Mißverständniß der Lehre Kant's, und seine Welt als „Wille" eine bloße Phantasie. Seine Philosophie ist auch keine wahre Fortbildung oder Verbesserung der Kantischen.

In unsern Tagen endlich ist v. Hartmann's „Philosophie des Unbewußten" mit Posaunenschall in die weite gebildete Welt eingeführt worden. Und das begreift sich wohl. Denn das lesende Publikum erhält hier viel Unterhaltendes und Erzählungen, welche es jetzt besonders gern hört, ich meine die naturwissenschaftlichen Mittheilungen und die Schilderungen aus dem Menschenleben. Dabei offenbart v. Hartmann einen ungemeinen Scharfsinn und eine große Gewandtheit in der Darstellung, und die Form seiner Rede thut wohl durch ihre Klarheit und Lebendigkeit. Das ist vortrefflich, um den Denkenden im Allgemeinen zu zeigen, daß wir Deutschen nicht bloß in Hegelschen Phrasen zu philosophiren verstehen. Aber für die Philosophie selbst, meine ich, haben wir durch „Die Philosophie des Unbewußten" sehr wenig gewonnen, und nur in dieser Hinsicht habe ich sie hier zu besprechen. Gewiß, eine Philosophie des Unbewußten muß Jedem wie eine Art von Widerspruch klingen. Denn so viel wird Jeder von der Philosophie wissen, daß sie die Wissenschaft sey, welche uns die höchsten Wahrheiten zum Bewußtseyn bringen will, und nun „eine Philosophie des Unbewußten?" Wie reimt sich das? Seltsam! Auch v. Hartmann geht von Kant aus, er nennt ihn gleich am Anfang seines Werkes den klaren großen Königsberger Denker, und nun beginnt der erste seiner Schüler und, wie er meint, Fortbildner mit dem Satz des Bewußtseyns, bis endlich der philosophische Held unsrer Tage gerade das Unbewußte zum Gegenstande der Philosophie macht. Kein Wunder, wenn es heißen wird, die Philosophen sind sich selbst darin noch nicht einmal

einig, was eigentlich Philosophie sey. Und können wir diesen Vorwurf wirklich zurückweisen? Können wir es, wenn v. Hartmann S. 4 sagt: „Die Philosophie ist die Geschichte der Philosophie — dieses Wort unterschreibe ich von ganzem Herzen"? Wie? Wenn die Philosophie doch darauf Anspruch macht, eine eigene Wissenschaft zu seyn, dann soll sie ihre eigene Geschichte seyn? Wissenschaft und ihre Geschichte, — sind das identische Begriffe? Oder ist das die Meinung, am besten lerne man Philosophie durch das Studium ihrer Geschichte? Ich meine, umgekehrt, wer nicht schon gelernt hat, zu philosophiren, wer nicht Philosophie selbst zu seinem Eigenthum gemacht hat, mag wohl die Lebensgeschichten der Philosophen verstehen und in ihre Schriften hineinschauen können, aber die wahre Geschichte der Philosophie zu begreifen, ist er unfähig. Oder endlich, soll es gar bedeuten: die neueste, die gegenwärtige Philosophie sey immer die richtigste und beste? Nein, einen so thörichten Gedanken kann ich einem Denker wie v. Hartmann doch nicht zutrauen, obwohl er S. 4 in der That den neuen Standpunkt seiner Philosophie besonders hervorhebt und sagt: das Leben ist nur in der Gegenwart. Doch, ich will hier nicht auf Einzelnes in seinem Werke näher eingehen, ich habe nur den Hauptgedanken, die Idee, die durch das Ganze hindurchgeht, in's Auge zu fassen, um zu erkennen, ob die Philosophie des Unbewußten uns über Kant's Lehre wahrhaft hinausführe. v. Hartmann erzählt selbst, er sey durch Leibnitz' und Kant's Unterscheidung klarer und dunkler Vorstellungen auf den Grundgedanken seiner Philosophie geführt worden, denn eben die dunklen Vorstellungen nennt er das Unbewußte. Und zwar mit Recht, denn dunkel sind uns diejenigen Vorstellungen, deren wir uns augenblicklich nicht bewußt sind. Aber v. H. merkt wohl, daß bei ihm der Begriff des Unbewußten ein anderer wird als bei Leibnitz und Kant. Darum tadelt er den Leibnitz, daß er se[illegible] eigene richtige Unterscheidung wieder zerstört habe durch die [illegible]tites perceptions, auf die er das Unbewußte zurückführte, u[illegible] meint, auch Kant sey über den Standpunkt des Leibnitz, [illegible]

Unbewußtseyn als ein nur abgeschwächtes Bewußtseyn aufzufassen, nicht weit hinausgekommen. Dagegen sagt er von sich selber, er habe den Begriff des Unbewußten in seiner Allgemeinheit gefaßt. Aber er erkennt nicht, daß dadurch sein Begriff ein ganz anderer geworden ist. Er scheint Kant's wichtige Unterscheidung zwischen Bewußtseyn und Bewußtseyn überhaupt nicht zu kennen oder wenigstens zu übersehen. Die dunklen Vorstellungen stehen momentan nicht vor unserm Bewußtseyn wie die klaren, aber als unsere Vorstellungen gehören sie doch unserm Bewußtseyn überhaupt an, und wir können uns später oder früher auch wieder ihrer klar bewußt werden. Fries hat uns die Sache noch deutlicher gemacht. Er zeigt, jede Erkenntniß, die wir einmal gewonnen haben, gehört für immer unserm Bewußtseyn überhaupt, sie ist ein Eigenthum unserer unmittelbaren Erkenntniß; wie viel oder wenig davon zur Zeit klar vor unser Bewußtseyn tritt, hängt von dem momentanen Interesse, der augenblicklichen Anregung ab. Ohne dieses Verhältniß der Erkenntnisse in unserm Innern wäre Behalten, Besinnen, Erinnern und Gedächtniß gar nicht möglich. Aber freilich v. Hartmann hat eine ganz andere Vorstellung vom Bewußtseyn als Kant und Fries, eine höchst wunderliche und unklare, die er im Abschnitt C. III seines Werkes schildert, und die aus den Phantasieen Jacob Böhme's und Schelling's geschöpft zu seyn scheint. Doch darauf näher einzugehen, liegt mir hier zu fern. So aber läßt es sich begreifen, wie in der Philosophie des Unbewußten eben das Unbewußte in seiner angegebenen Allgemeinheit gar Mannichfaltiges und wesentlich Verschiedenes bedeutet. Vergleichen wir die zahlreichen einzelnen Abschnitte: so ist es nicht etwa nur das im Sinne Kant's Dunkle oder Unbewußte, sondern bald das Unmittelbare der Erkenntniß im Gegensatz zum Reflectirten, bald das Instinctive, bald wieder überhaupt das Unerkennbare und Unbegreifliche, Naturkraft, Weltseele, endlich auch das Absolute, das Göttliche, denn die Gottheit ist recht eigentlich das Unbewußte, das in der ganzen Welt wirkt. Aber die Aufgabe der wahren Philo-

sophie wäre es nun gerade, das Verhältniß dieses Unbewußten zu unserer Erkenntniß überhaupt nachzuweisen, denn ein solches Verhältniß muß nothwendig da seyn, da wir das Unbewußte doch eben als ein solches erkennen. Wäre es etwa kein Wissen, so wäre zu zeigen, welche andere Art der Erkenntniß wir haben, um es in seinem Wesen zu erfassen. Aber darüber finde ich in v. Hartmann's Philosophie keine klare Belehrung. Dagegen sehen wir auch hier, wie bei Schopenhauer und den Materialisten, die durchaus fehlerhafte Vermengung des Physiologischen und Psychologischen, die falsche Erklärung geistiger Thätigkeiten aus körperlichen Bewegungen von Nerven, Ganglien und anderen Körpertheilen. Dieser Irrthum wird hier nun in's Crasseste durchgeführt, so daß v. Hartmann nicht nur von unbewußten Vorstellungen in den leiblichen Bewegungen, sondern auch von einem unbewußten Willen in den Rückenmarks- und Ganglienfunctionen redet; ja, während Schopenhauer sich nur den Willen in der anorganischen Materie phantasirte, lehrt v. Hartmann, daß die Materie Wille und Vorstellung sey, erzählt uns von Körper-Atomen und Aether-Atomen und von den Vorstellungen und dem Willen der Atome. Da wird denn die Philosophie offenbar Phantasie und Fabel. Es wäre mir in der That unbegreiflich, daß ein sonst so klarer Denker, der sogar in einer eigenen Schrift das Verkehrte der Hegel'schen Dialektik nachgewiesen hat, doch wieder, wo er zu philosophiren meint, vorzugsweise und fast ausschließlich auf die Phantasieen Böhme's und Schelling's und die hohlen Phrasen Hegel's zurückgeht, wenn ich nicht den Grund dieser unphilosophischen Irrthümer klar in seiner falschen Methode erkennte. Darüber will ich hier noch ein Wort sagen. Auch er versteht die von Kant entdeckte einzig richtige Methode des Philosophirens, die kritische, nicht genau genug und verwechselt sie wie die Anderen. In den allgemeinen Vorbemerkungen zu seiner Philosophie redet er von seiner Methode. Er unterscheidet die dialektische, die deducirende und die inducirende. Er verwirft die erste, nämlich die Hegel's, nicht aber wegen ihrer Verkehrtheit, sondern nur, weil

ihr bis jetzt die Gemeinverständlichkeit fehlt. Fehlte ihr aber nur diese: so könnte sie für die Wissenschaft immer doch die richtige seyn, denn die tieferen Abstraktionen der Speculation werden sich niemals leicht gemeinverständlich aussprechen lassen. Hegel's Methode muß aber gerade für die wissenschaftliche Forschung der Philosophie verworfen werden. Sie ist nicht nur ein unlösbares Räthsel für den gemeinen Menschenverstand, sondern ein logischer Unsinn für die Wissenschaft. Die zweite, die deducirende, ist ihm die von oben nach unten, es ist die des Systems, der Ableitung vom Princip, und es mag ihm dabei auch wohl die von Kant als „dogmatische" bezeichnete vorgeschwebt haben. Er tadelt diese deducirende Methode, wie Kant die dogmatische. Aber unter philosophischer Deduktion verstehen wir doch eigentlich etwas ganz Anderes. Bei Kant ist sie die Begründung der philosophischen Wahrheiten, der Erkenntnisse a priori, die er zwar fälschlich als eine Beweisart ansieht, die aber Fries richtiger als psychisch-anthropologischen Nachweis dargestellt hat, wie jene Erkenntnisse in der Natur unserer Vernunft ihren Grund haben. Die dritte endlich, die inducirende, die von unten nach oben, erklärt v. Hartmann für die allein richtige, und darum für die seinige. Sie ist ganz richtig die regressive, wie auch die kritische Methode Kant's. Aber gerade hier liegt der Fehler v. Hartmann's. Denn er verwechselt den regressiven Gang der naturwissenschaftlichen Induction mit dem regressiven Verfahren der philosophischen Speculation. Das ist der allgemeine Fehler der französischen und englischen Denker. Darum sagt v. Hartmann ganz richtig S. 5 von seinem Werk, es habe einen naturwissenschaftlichen Charakter. Aber Naturwissenschaft und Philosophie sind zwei wesentlich verschiedene Wissenschaften. In jener gilt die empirische Induktion, die von vielen einzelnen Fällen ausgeht, und für alle Fälle der gleichen Art das gemeinsame Gesetz sucht. Die philosophische Speculation aber geht von besonderen Urtheilen aus, und sucht durch Abstraktion auf die höheren, allgemeineren Wahrheiten, die Principien zurückzugehen. Auf die-

ser Verwechselung beruht das gänzlich Fehlerhafte der Philosophie des Unbewußten. So giebt er uns eine mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung für die Wahrheit der Annahme von Zwecken in der Natur, und muß deßhalb seine ganze Philosophie beschließen mit dem offenen Geständniß, daß sie den Skepticismus nicht vernichte, daß es für uns keine Wahrheit, d. h. Wahrscheinlichkeit von dem Werthe 1., sondern nur mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit gebe, welche die 1. nie erreicht, und daß wir damit vollkommen zufrieden seyn müssen. Aber das ist nimmermehr Philosophie. Diese geht auf volle Wahrheit aus, sie sucht gerade die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten jeder menschlichen Vernunft auf, und wenn die philosophirende Vernunft sich mit bloßen Wahrscheinlichkeiten begnügen wollte, so wäre sie eben nach Kant die faule Vernunft. Darum ist mir denn auch die Philosophie des Unbewußten keine wahre Philosophie, kein Fortschritt über Kant hinaus, sondern vielmehr ein Irrweg, ein Fehlgriff von ihm aus oder von ihm weg.

Nach dieser einleitenden Betrachtung über das Verhältniß aller Philosopheme nach Kant zu dem Hauptgedanken seiner Philosophie, zum transscendentalen Idealismus, schreite ich jetzt zu der besonderen Aufgabe, welche ich mir in dieser Schrift gestellt habe. Man wird hier den Grund erkennen, der mich veranlaßte, über die Philosophie v. Hartmann's weitläufiger mich auszusprechen, als es sonst für eine einleitende Betrachtung nöthig gewesen wäre. Doch zuvor darf ich wohl nicht einer Frage auszuweichen scheinen, welche mir ohne Zweifel hier vorgehalten wird, nämlich der Frage: Hat denn wirklich keiner von Kant's Schülern seine Lehre recht verstanden? sind sie alle von ihm aus irre gegangen, statt diese Lehre weiter auszubilden oder vielleicht noch besser darzustellen? Auf diese Frage werde ich genau und ausführlich im Verlauf und am Schluß der vorliegenden Arbeit antworten. Denn ich weiß mich einen Schüler von Kant und Fries. Vorläufig will ich nur sagen, daß ich auf das Klarste überzeugt bin, von allen Schülern

Kant's habe nur Einer ihn wahrhaft verstanden, nämlich Fries, und weil dieser auch allein die philosophische Methode seines großen Lehrers recht begriff und ihr treu blieb, war er auch einzig fähig, die Fehler und Mängel in Kant's Philosophie zu entdecken und aufzufinden, und aus demselben Grunde auch allein im Stande, den transscendentalen Idealismus noch richtiger zu begründen, als Kant selber gethan hat. Und, gerade von seiner sicheren Hand geleitet, gehe ich jetzt an meine besondere Aufgabe.

v. Hartmann, der Philosoph des Unbewußten, hat außer seinem Hauptwerk unter kleineren Abhandlungen uns auch eine besondere Schrift gegeben unter dem Titel: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit." Er bezeichnet sie selbst als: Kantische Studien zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik. Und in der That, diese interessante Schrift, deren Beleuchtung und gründliche Beurtheilung ich mir eben hier zur Aufgabe mache, zeigt nicht nur v. Hartmann's genaue vielseitige Kenntniß der Schriften Kant's, sondern giebt mit großem Scharfsinn zu vielen Aussprüchen Kant's sehr treffende Bemerkungen. Aber trotzdem vermisse ich doch auch hier die rechte Einsicht in Kant's Lehren. Denn diese Kantischen Studien haben nicht etwa das Resultat, uns jene Lehren zu erläutern und klarer darzustellen, im Gegentheil, diese Schrift v. Hartmann's ist das völligste Widerspiel zu Kant's transscendentalem Idealismus. Denn hat v. Hartmann Recht, giebt er philosophische Wahrheit, kann er uns wirklich und positiv das Ding an sich und seine Beschaffenheit erkennen lehren: so hat Kant Unrecht, und sein transscendentaler Idealismus, nun völlig überwunden, muß als ein philosophischer Irrthum erscheinen. Und eben darauf ist v. Hartmann's Absicht ganz unverkennbar in dieser Schrift gerichtet.

Kant hatte gelehrt und gezeigt, daß unsere bestimmte Erkenntniß nicht über das Gebiet der Erfahrung hinausreiche, daß aber diese Sinnenwelt, welche wir allein kennen, nur eine Welt der Erscheinungen sey und uns das Ding an sich nicht erkennen

lasse, zu welcher Erkenntniß wir durchaus unfähig seyen. Denn in der Erfahrung haben wir die Dinge nur in solchen Formen, welche wir selbst a priori ihnen als Bedingungen aller möglichen Erfahrung vorschreiben. Und eben weil diese Formen ihren Grund allein in der Natur unsres Erkenntnißvermögens haben, müssen wir die Dinge der Welt zwar nothwendig in ihnen und mit ihnen erkennen, aber eben darum erkennen wir sie nur als derartige Erscheinungen, nicht, wie sie an sich sind. Die Erscheinungen haben also zwar empirische Realität, aber keine transscendentale. Das ist die Basis des transscendentalen Idealismus.

Dagegen verfährt nun v. Hartmann also:

1. er kritisirt Kant's Deductionen der empirischen Realität der Erscheinungen, und zeigt, sie seyen darnach nichts weiter als Schein;
2. während Kant lehrt, wir seyen völlig unfähig zur Erkenntniß des Dinges an sich, will v. Hartmann uns den Faden in die Hand geben, an dem wir wirklich zum Ding an sich gelangen;
3. wenn Kant lehrt, Raum, Zeit und Kategorieen seyen nur Formen der Erscheinungswelt, nicht der Dinge an sich: so will v. Hartmann gerade umgekehrt darthun, daß wir in ihnen die Beschaffenheit des Dinges an sich erkennen.

Ich will ihm genau auf diesem Wege seiner Kantischen Studien oder vielmehr, wahrer gesprochen, seiner Kant verurtheilenden Kritik folgen.

I. Die subjektive Erscheinung.

Ich muß hier gleich beim ersten Wort auf den Hauptfehler aufmerksam machen, der den Mißverständnissen der Lehren Kant's ganz allgemein zu Grunde liegt. Ich verkenne durchaus nicht, daß Kant selbst zum Oefteren durch leicht mißverständliche Bezeichnungen und Behauptungen die falsche Auffassung seiner Lehre veranlaßt hat. Er erfuhr das sogleich nach dem ersten Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft. Darum sucht

er dem durch Verbesserungen in der 2ten Auflage, welche er auch in den späteren stehen ließ, entgegenzutreten. Ganz bestimmt spricht er sich in der Vorrede über die Veranlassung dazu aus, ausdrücklich bemerkt er, daß er in dem wesentlichen Inhalt seiner Lehren durchaus nichts geändert habe, sondern nur in der Darstellung, und daß er eine eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, in Beziehung auf seinen Idealismus gegeben habe. Was war man darnach verpflichtet zu thun? Man mußte das Mißverständliche und Mißverstandene der ersten Auflage gerechter Weise nach den Aenderungen Kant's in der zweiten corrigiren, und in dieser seine wahre Meinung erblicken. Aber man verfuhr gerade umgekehrt. Man übersah seine Aenderungen, weil man sie nicht begriff, und verharrte in dem ersten Mißverstand, bis endlich Schopenhauer die Unverschämtheit hatte — nicht die einzige, die er an den Tag legte —, zu sagen, er sey überzeugt, daß Kant durch jene Aenderung sein Werk verstümmelt, verunstaltet und verdorben habe, und zwar aus Menschenfurcht und Altersschwäche. Nun möchte ich aber doch wissen, wo in der 2ten Auflage auch nur das Geringste von Geistesschwäche oder gar Schwäche des Charakters zu finden sey! Schopenhauer hat seinen Lehrer und Meister geradezu verläumdet. Und was das Andere betrifft, so hat der einsichtslose Schüler eben seinen Mißverstand, nämlich seine „Welt als Vorstellung", für die Wahrheit angesehen, und weil ihm deßhalb die Aenderungen Kant's in seinen Kram nicht paßten, schalt er sie dummdreist als eigene Verunstaltungen und Verstümmelungen Kant's. Und Rosenkranz ließ sich richtig von ihm bethören. Nun corrigirt man also umgekehrt die eigenen Aenderungen Kant's nach dem, was er geändert hat und zwar ausdrücklich änderte, um möglichen und wirklichen Mißverständnissen entgegenzutreten! Ist das gerecht, vernünftig, ja, ist überhaupt Sinn in solchem Verfahren? — Auch v. Hartmann's Auffassung der Lehren Kant's ist mehr ein Mißverständniß der ersten Darstellung als eine rechte Einsicht in die nachfolgenden Verbesserungen.

Schon gleich die Ueberschrift dieses ersten Abschnitts muß ich als eine leicht mißverständliche tadeln. Ich erinnere mich nicht, daß Kant selbst die Erscheinung eine subjektive genannt habe; es wäre indeß möglich, dann würde ich aber aus demsel- Grunde seine Bezeichnung mißbilligen. Nennt man eine Erscheinung subjektiv: so könnte das bedeuten etwa Erscheinung des Subjekts, oder Erscheinung für das Subjekt, oder eine Erscheinung, in der nichts Objektives ist, und diese letztere Erscheinung wäre offenbar bloßer Schein. Da nun hier von dem die Rede ist, was Kant „Erscheinungen" nennt: so paßt die erste Bedeutung hier sicher nicht, und so versteht es auch v. H. nicht. Die zweite angegebene Bedeutung halte ich nun für die richtige in Kant's Sinn, denn er nennt die Gegenstände unsrer empirischen Erfahrung so, sie sind Erscheinungen für uns, das erkennende Subjekt. Aber v. H. meint den Ausdruck offenbar in der dritten Bedeutung. Denn er citirt hier mehrere Sätze Kant's, in denen er die Bezeichnung der Erscheinung als subjektive in diesem Sinne findet, und meint, alle Versuche Kant's, seiner Erscheinung eine objektive Bedeutung zu geben, als irrthümliche und vergebliche darstellen zu können. Wir wollen sehen.

v. H. beruft sich darauf, daß Kant selbst es als Fehler bezeichne, das, was nur Modificationen unserer Sinnlichkeit ist, als außer uns für sich bestehende Dinge anzusehen; schon Berkeley habe dargethan, „daß alles Wahrnehmen ganz ebenso subjektive Affektion sey wie das Empfinden von Lust und Schmerz. Dies hält Kant fest." — Ganz recht, Kant nennt die Sinnesanschauung Modifikation unserer Sinnlichkeit und einmal nur Receptivität. Ohne Zweifel ist dies ein Fehler in der Selbstbeobachtung. Denn sie ist das Erste nur darum, weil sie der sinnlichen Anregung bedarf, und das Andere, weil die Sinne den Eindruck von außen, nämlich nach Kant's auch nicht ganz richtiger Bezeichnung, recipiren. Insofern unsre Anschauung also sinnlich ist, ist sie Receptivität, aber das Anschauen selbst ist eigene Selbstthätigkeit unsres An-

schauungsvermögens. Und der Ausdruck, Modifikation unsrer Sinnlichkeit ist auch nicht passend. Denn unsre Sinnlichkeit wird in der Empfindung nicht modificirt; diese Natur unsres Vermögens bleibt dieselbe; sondern der Zustand unsrer Sinne wird modificirt, verändert, da sie erregt werden. Aber doch liegt hier das nicht vor, was v. H. meint. Denn Kant läugnet nicht überhaupt die Objektivität der Erscheinungen, sondern tadelt nur S. 308, wenn man die Erscheinungen nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns, auch als außer uns für sich bestehende Dinge ansehen wollte, und ebenso S. 388 setzt er sie den an sich subsistirenden Dingen, den Sachen an sich selbst gegenüber, also er tadelt nur die Verwechselung der Erscheinung mit dem Ding an sich. — Die Zusammenstellung Kant's mit Berkeley aber ist durchaus falsch; denn dieser machte eben diese angeführte Verwechselung, er sah die Formen der Erscheinungen für die der Dinge an sich an, und weil ihm so die Körperwelt in Widerspruch erschien mit seinen religiösen Ideen von der Gottheit, verwarf er jene ganz. Ueberhaupt hat Kant sowohl in der Kritik der reinen Vernunft als in den Prolegomenen mehrfach auf das Klarste den Gegensatz seiner Lehre zu Berkeley's dargestellt.

Ferner betont Kant allerdings, daß die Erscheinungen als Vorstellungen nur in uns sind, und nicht außer unserm Gemüthe existiren. Ich gebe zu, daß diese einseitige Betonung leicht dazu verleiten konnte, deßhalb auch alle Beziehung der Vorstellungen auf Objekte, Gegenstände zu läugnen, aber dem widerspricht doch Kant's Lehre der empirischen Realität ganz und gar. Als Vorstellungen, d. h. als Aeußerungen unsres Vorstellungsvermögens, sind sie freilich nur in uns, aber viele Wörter auf „ung" haben sowohl eine objektive wie subjektive Bedeutung; denn wir nennen auch den Gegenstand einer Vorstellung eine Vorstellung, Anschauung den Gegenstand einer Anschauung. Meine Vorstellung im Sinne von „mein Vorstellen" ist allerdings nur in mir, aber vom Gegenstand der

Vorstellung meiner äußern Sinnesanschauung zu sagen, er sey in mir, ist baarer Unsinn. Und doch deutet man solchen Unsinn aus Kant's mißverständlichen Worten heraus.

Auch der Satz Kant's (307): die Materie sey „lediglich ein Gedanke in uns" ist von v. H. falsch gedeutet. Denn Materie ist die Substanz der Körperwelt und insofern allerdings eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff, ein Gedanke in uns, denn diese Substanz nehmen wir nicht für sich wahr, sondern nur in der Form, in der Gestalt von Körpern. Damit hat ja aber Kant die Realität und Objektivität der Körperwelt nicht geläugnet. Darum sagt er: „Es mag also wohl etwas außer uns seyn, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt: aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns." Also auch hier warnt Kant nur vor Verwechselung der Erscheinung mit dem Ding an sich. — Ebenso der andere Satz (306) „daß mit dem denkenden Subjekt die ganze Körperwelt wegfallen muß", hat den gewiß richtigen Sinn, daß die Vorstellung der Dinge als Körper nur in der Sinnlichkeit unsrer Erkenntniß ihren Grund habe, und keine Vorstellung der Dinge an sich sey. Damit hat also Kant nimmermehr die Objektivität der Dinge überhaupt verworfen.

Demnach beweisen alle diese von v. H. herausgehobenen Sätze Kant's durchaus nicht, daß die Erscheinung im Sinne v. H.'s subjektiv sey, sondern nur, daß sie eine subjektive, menschliche Vorstellungsweise der Dinge, der Objekte sey.

Aber mit Recht wird v. H. mir entgegenhalten die Frage Kant's, die er S. 2 anführt: „Wie kommen wir nun dazu: daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objektive beilegen?" Hier fragt doch Kant selbst noch erst nach dem Grunde, wodurch die subjektiven Vorstellungen Objektivität erhalten.

Um ihn hier recht zu verstehen, müssen wir auf die Basis seiner Kritik zurücksehen. Kant geht von der Thatsache der

menschlichen Erfahrung aus, und will durch kritische Zerlegung derselben das Wesen unserer Erkenntniß nachweisen. Er sagt am Schluß der Einleitung (S. 28): „daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand"*). Darum disponirt Kant seine Elementarlehre in transscendentale Aesthetik und transscend. Logik, zeigt in jener, welche Formen der Sinnlichkeit gehören, in dieser, welche dem Verstande. Nach ihm werden die Modifikationen der Sinnlichkeit erst durch den denkenden Verstand zur Erkenntniß. Beides muß er also zusammenfassen, um die empirische Objektivität der Erscheinungen darzustellen. Daher die obige Frage (167).

Allerdings hier ist ein Hauptmangel seiner Kritik, den Fries nachgewiesen, und darnach Kant's Kritik in seiner eigenen verbessert und vervollständigt hat. Er hat uns mit jener Kant noch „unbekannten" Wurzel bekannt gemacht, aus der getrennt Sinnlichkeit und Verstand hervorgehen. Kant schildert nämlich unsere Erkenntniß so, wie sie uns vor unserm Bewußtseyn erscheint, und erkennt nicht, daß Sinnlichkeit und Verstand doch ursprünglich in der Einheit des Gemüthes verbunden seyn müssen. Er unterscheidet nicht die unmittelbare Erkenntniß und das Wiederbewußtseyn derselben. Durch diesen Mangel entsteht ihm nun ein Fehler. Denn nicht Sinnlichkeit und Verstand sind die Elemente unserer unmittelbaren Erkenntniß, sondern Sinnlichkeit und Selbstthätigkeit der erkennenden Vernunft. Der ersteren sind wir uns unmittelbar bewußt, nämlich der sinnlichen Anregung, der andern aber erst durch Reflexion, deren Vermögen Verstand ist. Dieser Fehler wird sich im Folgenden zeigen. Die Verbesserung desselben durch Fries scheint v. H. nicht zu kennen, oder vielmehr, er wird sie wohl als unwichtig nicht beachtet haben; denn freilich

*) Bei Rosenkranz, wenigstens in der vor mir liegenden Ausgabe, steht „bekannten Wurzel." Daß dies ein grober Druckfehler sey, liegt auf der Hand.

er macht sich vom „Bewußtseyn" eine ganz andere Vorstellung als Fries.

v. H. beleuchtet nun die Bemühungen Kant's, die obige Frage zu beantworten; er zeigt vier solche Lösungsversuche, die er aber als vergebliche ansieht.

Zuerst führt v. H. an, daß Kant einmal (298, nicht 398) sage, die Wirklichkeit der Erscheinungen beruhe auf dem unmittelbaren Bewußtseyn ebenso wie das Bewußtseyn meiner eigenen Gedanken. — v. H. bemerkt dazu, Kant habe damit die mehr als subjektive Realität aus der Pistole schießen wollen, und meint: „Das unmittelbare Bewußtseyn wäre in diesem Falle das instinctive Bewußtseyn, welches in rein-realistischer Weise seine Vorstellungen zu Dingen hypostasirt. Aber dieses unmittelbare Bewußtseyn ist ja durch Kant hinsichtlich seiner Unmittelbarkeit ad absurdum geführt u. s. w." — Wo das Letztere von Kant geschehen ist, weiß ich nicht, und v. H. wird wohl hier die vorliegende Sache mit etwas ganz Anderem verwechseln, nämlich mit Kant's Nachweis, daß die reine Vernunft nicht Recht habe, die Existenz ihrer Ideen unmittelbar ohne Anschauung und Erfahrung zu behaupten. Was nun aber hier das „unmittelbare Bewußtseyn" betrifft: so meine ich im Gegensatz zu v. H., daß Kant gerade damit das allein Richtige gegeben habe. Schon Hume redet von einem Instinct der Erkenntniß, und ganz richtig, wenn man es nur recht versteht, nämlich so, daß der Instinct hier bedeute die Naturanlage des menschlichen Erkenntnißvermögens. Wie steht es nun mit der sinnesanschaulichen Erkenntniß? Unser erkennendes Vermögen wird sinnlich angeregt, und in Folge dieser Anregung erkennt es die Objekte, und dann natürlich in den Formen, welche ihm eigen sind. In der Empfindung aber haben wir unmittelbar das Bewußtseyn eines Objektes, eines Gegenstandes. Dies gilt in gleicher Weise für die äußere Erkenntniß wie die innere denn auch diese wird durch den inneren Sinn angeregt. Und das ist es, worauf Kant mit dem obigen Satze hinweisen wollte. Denn die innere Erkenntniß hielt man zwar für gewiß nach der

Cartesius cogito, ergo sum, nicht so die äußere. Und doch ist es ein ganz thörichtes Verlangen, einen Beweis für die Realität unsrer Erkenntniß haben zu wollen. Jede gesunde Vernunft hat in sich das Selbstvertrauen, wirklich und das Wirkliche zu erkennen und nicht zu träumen, eine jede unterscheidet unmittelbar im Bewußtseyn das wirkliche Erkennen und das bloße Einbilden. Die Sinnesanschauung ist nicht blos Modifikation oder Anregung der Sinnlichkeit, die erst durch Denken Erkenntniß wird, sondern sie ist gegenständliche Erkenntniß. In der Empfindung sind wir uns unmittelbar eines Objektes überhaupt bewußt; so wie wir aber anschauen, können wir das Objekt natürlich nur nach den eigenthümlichen Formen unsres erkennenden Vermögens erkennen. Daß wir wirklich erkennen, könnten wir ja doch nur wieder durch Erkenntniß beweisen, denn wir haben das Objekt nur durch unsre Erkenntniß. Eine ganz andere Frage ist die spätere, die wir erst nach vollständiger Kenntniß unserer positiven Erkenntniß uns vorlegen können, ob die Formen der sinnesanschaulichen Erkenntniß als mit dem wahren Wesen der Dinge an sich übereinstimmend angesehen werden können. Ich meine also mit Fries, die Wirklichkeit, die Objektivität der unmittelbaren Erkenntniß bedarf keines Beweises, sondern sie ist thatsächlich in unserm unmittelbaren Bewußtseyn gegeben. So sagt auch Kant S. 297: „Also der transscendentale Idealist ist ein empirischer Realist, und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird."

Darum ist der Satz Kant's (300) nicht, wie v. H. meint, falsch, sondern vielmehr ganz richtig, und man mag, um sich davon zu überzeugen, die weiteren so klaren Ausführungen dort wohl berücksichtigen.

„Nun und nimmermehr, sagt v. H., ist die Wahrnehmung das Wirkliche selbst, sondern doch höchstens „„die Vorstellung einer Wirklichkeit."" Das Letzte ist ein Satz Kant's (299), und dieser hätte nur richtiger „Erkenntniß" sagen sollen statt „Vorstellung". Denn ich wiederhole: wir können den Ge-

genstand selbst nicht mit unsrer Erkenntniß vergleichen, da wir von jenem nichts wissen als nur durch unsre Erkenntniß. Wo wir uns also bewußt sind, wirklich zu erkennen, können und müssen wir unserer Erkenntniß unmittelbar vertrauen, sonst könnten wir ja überhaupt nicht von uns sagen, daß wir ein Erkenntnißvermögen besitzen.

Kant hat sich also nun und nimmermehr eine „Subreption" hier zu Schulden kommen lassen, wie v. H. meint, denn hier war nichts erst zu beweisen; er beruft sich mit Recht auf die Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns in jedem vernünftigen Menschen. Auch die Gleichstellung mit Berkeley ist wieder falsch. Während Kant die empirische Realität der Erscheinungswelt behauptet, aber bemerkt, daß die Formen unserer Erkenntniß derselben eben nur die nothwendigen Formen der Erscheinungen seyen, und nicht der Dinge an sich, — nahm Berkeley gerade das Letztere an, und indem er zeigte, daß diese Formen nur Vorstellungen in uns seyen, erklärte er, daß alle Erkenntniß durch Sinn und Erfahrung nichts sey als lauter Schein, und verwarf die ganze Körperwelt. So stellt auch Kant seinen Gegensatz zu Berkeley bestimmt dar in den Prolegomenen im Anhang.

v. H. sagt ganz richtig: der Grund für den instinctiven Glauben an die mehr als bloß subjective Realität der Wahrnehmungen sey offenbar ihr Unterschied von den erdichteten Darstellungen der Einbildungskraft. Aber statt „instinctiven Glauben" hätte er „unmittelbares Bewußtseyn" sagen sollen, und statt „erdichteter Darstellungen" einfach „Vorstellungen". Denn jede gesunde Vernunft unterscheidet Wahrnehmung und Erkenntniß von Vorstellungen der Einbildungskraft; dort stellen wir uns einen Gegenstand als wirklich gegenwärtig vor, hier stellen wir uns einen Gegenstand vor ohne seine Gegenwart. So sagt auch Kant 746. Es ist also ein wesentlicher und qualitativer Unterschied zwischen den einen und den andern Vorstellungen, und nicht bloß ein gradweiser, wie v. H. meint, wenn er bemerkt, daß die letzteren den ersteren bei manchen Menschen

an Lebhaftigkeit nicht sehr nachzustehen brauchen." Bei manchen Menschen? brauchen? Wir reden hier von dem Unterschied jener Vorstellungen bei allen Menschen, von den thatsächlichen Zuständen und nicht von einem bloßen „brauchen", und stehen die einen den andern auch nicht sehr nach, so stehen sie ihnen doch immer nach, richtiger, sie unterscheiden sich von ihnen immer wesentlich.

Unbegreiflich aber ist mir, wie v. H. sich für seine Meinung auf Träume und Hallucinationen beziehen kann. Wir reden hier doch von dem unmittelbaren Bewußtseyn des wachenden und gesunden Menschen; Träume aber sind bloße Spiele unserer Vorstellungen ohne Bewußtseyn, und Hallucinationen sind Erscheinungen krankhafter Zustände, in denen das gesunde, klare Bewußtseyn gestört und aufgehoben ist. So redet auch Kant an der citirten Stelle 775 von der bloßen Wirkung der Einbildungskraft in Träumen sowohl als im Wahnsinn, und wenn v. H. sich sogar auf diese Stelle bei Kant beruft, so hat er ihn offenbar nicht recht verstanden. Kant sagt dort selbst: er habe nur beweisen wollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sey, und setzt hinzu: „Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blaße Einbildung sey, muß nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden." Sollen wir nun dieses etwa von dem Träumenden oder Wahnsinnigen verrichten lassen? Wird aber nicht der wache Mensch, wenn er sich seines Traumes erinnert, ganz klar diesen von seiner wirklichen Wahrnehmung unterscheiden, und ebenso der wieder Genesene, wenn er überhaupt Erinnerung seiner krankhaften Phantasieen hat, diese von dem, was er jetzt anschaulich wahrnimmt? —

v. H. sagt: „die Möglichkeit einer Täuschung des unmittelbaren Bewußtseyns über die Existenz des äußeren Gegenstandes bleibt durch die unbewußten Produktionen der Einbildungskraft erwiesen." Aber weder der Träumende noch der Wahnsinnige schaut mit mittelbarem oder unmittelbarem Bewußt-

seyn an; hier ist nicht von einer Täuschung des Bewußtseyns die Rede, sondern von Zuständen, in denen alles klare Bewußtseyn fehlt. Darum kann ich denn auch nicht begreifen, wie v. H. hier bei Kant „einen Mangel der Unterscheidung" behaupten kann, und ebenso wenig die Hinfälligkeit der Bemerkung Kant's in der Anmerkung zu S. 774. Es war hier nicht zu unterscheiden zwischen bewußter und unbewußter Produktion der Einbildungskraft, sondern zwischen dem unmittelbaren Bewußtseyn des Wachenden und Gesunden und den Einbildungen und Phantasieen des Träumenden und krankhaft Erregten.

Wenn Kant (77) die Einbildungskraft eine blinde Funktion der Seele nennt: so redet er gar nicht von Vorstellungen derselben, von Einbildungen, sondern von der Synthesis des Mannichfaltigen, das uns in der Empfindung gegeben wird, zu einem Ganzen des Objekts, und meint, daß diese Synthesis unmittelbar, unwillkührlich von der Einbildungskraft geschehe, ohne daß wir uns derselben immer bewußt sind. Ohne diese Synthesis wäre gar keine Erkenntniß möglich. So erkenne ich den Baum z. B., ohne mir im Einzelnen aller seiner Theile bewußt zu seyn, erkenne den Wald, ohne die zahllosen Bäume, welche ihn bilden, mit Bewußtseyn zu unterscheiden. Davon ist ja hier gar nicht die Rede.

Wieder unbegreiflich ist das Citat 93. Kant soll es nach v. H. dort dahingestellt seyn lassen, ob unsere Vorstellungen durch den Einfluß äußerer Dinge entspringen oder durch innere Ursachen gewirkt sind. Offenbar, da wir hier von der Objektivität der sinnesanschaulichen Vorstellungen reden, will v. H. durch dies Citat beweisen, daß Kant selbst es für möglich gehalten habe, diese Vorstellungen könnten allein durch innere Ursachen gewirkt seyn, also nur Einbildungen seyn. Wie kann man doch nur so flüchtig lesen! Dort redet Kant von allen unseren Vorstellungen, sie mögen entstanden seyn, wie immer sie wollen; und nun unterscheidet er Vorstellungen, entstanden durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen,

empirisch oder a priori. Statt nun hier etwas dahingestellt seyn zu lassen, liegt es denn doch auf der Hand, daß Kant mit den Vorstellungen durch den Einfluß äußerer Dinge gerade umgekehrt die sinnesanschaulichen Vorstellungen bezeichnet.

Auch die Stelle S. 288 ist ganz falsch aufgefaßt. Kant spricht dort von dem Etwas, das den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, und meint, dieses, als transscendentaler Gegenstand betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken seyn. Kant meint nämlich, es könnte wie dieses ein geistiges Etwas seyn, wie aus seinen weiteren Erläuterungen erhellt, indem er sagt, die Prädikate der äußeren Erscheinung könnten diesem Etwas freilich nicht beigelegt werden, „allein die Prädikate des inneren Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht." v. H. findet darin aber die Möglichkeit ausgesprochen, daß wir uns selbst zu den Vorstellungen der äußeren Erscheinungen afficiren, also ohne ein wirkliches Objekt derselben.

v. H. verlangt Anerkennung des Waltens psychologischer Gesetze auch in den bewußten und anscheinend willkührlichen Produktionen der Einbildungskraft, und meint, dann habe auch die Anerkennung keine Schwierigkeit mehr, daß nicht nur die Form, „sondern auch die Materie der Anschauung oder Empfindung durch gesetzmäßige Produktion von innen erzeugt sey." — Aber zuerst, wer hat denn hier das Walten psychologischer Gesetze nicht anerkannt? Doch nicht etwa Kant? Nach ihm vielmehr kann nichts in unserm Innern erscheinen, was nicht den Gesetzen der inneren Natur gemäß wäre. Die Bezeichnung eines solchen innern Vorgangs als „willkührlich", bedeutet nicht, wie wir im praktischen Leben wohl von reiner Willkühr sprechen, soviel wie „ungesetzlich, widerrechtlich", sondern „von unserm Willen, unserm Verstande, unserer Aufmerksamkeit geleitet", und natürlich, diese Lenkung kann nur den Gesetzen unserer inneren Natur gemäß stattfinden. Aber das ist denn doch etwas davon himmelweit Verschiedenes, eine angeblich gesetzmäßige Erzeugung der Materie sowohl wie der Form äuße-

rer Sinnesanschauungen von innen heraus. Und doch verlangt v. H. von dem, der das Erstere anerkenne, auch die Anerkennung des Anderen! Er vermengt also offenbar Produktionen der Einbildungskraft, wie er selbst sich ausdrückt, mit Produktionen der Seele überhaupt, d. h. klarer ausgesprochen, Einbildungen mit Sinnesanschauungen. Nun aber unterscheiden wir ja gerade jene als Vorstellungen ohne Gegenwart des Gegenstandes von diesen als Vorstellungen eines wirklich gegenwärtigen Gegenstandes.

v. H. sieht aber die Behauptung der unbewußten Produktion auch der Materie der Anschauung als einen nothwendigen Schritt über Kant hinaus an, den erst Fichte gethan habe. Nun, ich habe schon oben angegeben, daß im Gegentheil Fichte's, die Anschauungswelt producirendes, Ich eine offenbare Mißdeutung, eine Abirrung von Kant und der Grundfehler seiner Wissenschaftslehre sey.

Ich meine also, nachgewiesen zu haben, daß Kant's Erscheinung etwas ganz Anderes sey als bloßer subjektiver Schein, und ich halte die Ansicht Kant's für vollkommen richtig, daß das unmittelbare Bewußtseyn unsere Sinnesanschauung als objektiv ohne weiteren Beweis anerkenne. Denn jeder vernünftige Mensch unterscheidet unmittelbar die Vorstellungen seiner Träume und gar seiner krankhaften Phantasieen, ebenso die bloßen Vorstellungen seiner Einbildungskraft von seinen wirklichen Wahrnehmungen, und zwar so, daß er sich bewußt ist, allein in den letzteren einen wirklich gegenwärtigen Gegenstand anzuschauen.

v. H. dagegen hält diesen ersten Versuch für verunglückt; ich habe gezeigt, daß dies an seinen Mißverständnissen und Irrthümern liege. Er fährt fort, und behauptet, Kant habe in der zweiten Auflage die angebliche „Subreption" fallen lassen, klammere sich aber an ein künstlicheres Argument an, das er doch ebenfalls bald dahinter Lügen strafen müsse. — Ich erinner mich nun aber nicht, daß Kant irgendwo in der zweiten Aufla seine Ansicht vom unmittelbaren Bewußtseyn geradezu verwir und für falsch erklärt, was er sicher gethan haben würde, wä

dies seine Meinung gewesen. Aber darin hat v. H. Recht, Kant begründet hier die Objektivität der Erkenntniß auf andere Weise. Wie reimt sich das mit dem Früheren? Kant gründet hier die Objektivität auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception, d. i. des Bewußtseyns. v. H. nennt dies eine grobe Verwechselung der objektiven Einheit des Gegenstandes und der subjektiven Einheit des Bewußtseyns. Allerdings, hier liegt eine mangelhafte Selbstbeobachtung zu Grunde, aber es verhält sich damit doch ganz anders, als v. H. meint. Der Fehler liegt darin, wie ich schon früher bemerkte, daß Kant die Erkenntniß nur so betrachtet, wie wir uns ihrer wieder bewußt werden, und darum die beiden Stämme, Sinnlichkeit und Verstand, neben einander stellt, ohne zu bemerken, daß diese doch der einen und selben Erkenntnißkraft gehören, in der sie ursprünglich verbunden sind. Die ursprünglich-synthetische Einheit unserer Vorstellungen ist nicht die der Apperception, des Wiederbewußtseyns, sondern die der unmittelbaren Erkenntniß. Unser inneres Wesen, unser Gemüth, unser Geist ist sinnliche Vernunft. So auch in der Erkenntniß, d. h. sinnlich ist sie, weil sie der Anregung bedarf, der eigenen Vernunft aber gehört die ihr eigenthümliche Art der Auffassung des ihr in der Empfindung Gegebenen. Der ersteren werden wir uns unmittelbar in der Empfindung bewußt, der anderen nur durch Reflexion, deren Vermögen der Verstand ist. Wie nun Kant hinter der Einheit des Bewußtseyns nicht die Einheit der unmittelbaren Erkenntniß sieht: so verwechselt er auch den Verstand mit der erkennenden Vernunft. Darum sagt er S. 735: „Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*." Das aber ist falsch, und in dem Beisatz „allgemein zu reden" liegt ein dunkles Bewußtseyn, daß wir unter Verstand ein besonderes Vermögen verstehen. Der Beisatz hat mir keinen Sinn, denn gerade *im Besonderen* will Kant angeben, was für ein Vermögen der Verstand sey. Er ist aber *nicht* das Vermögen der Erkenntnisse überhaupt, sondern *nur* der gedachten Erkenntniß, der Reflexion, des Wiederbewußtseyns. Deßhalb hätte

Kant in unsrer unmittelbaren Erkenntniß unterscheiden müssen ihre Sinnlichkeit und ihre vernünftige Selbstthätigkeit; weil wir uns nur der letzteren reflectirend bewußt werden, so verwechselt er die Spontaneität des Verstandes, des Denkvermögens, mit der Spontaneität der erkennenden Vernunft. Dies ist hier der Fehler Kant's, nicht die Verwechselung, die v. H. ihm Schuld giebt. Davon aber abgesehen, hat die Schilderung Kant's doch einen ganz guten Sinn, und widerspricht dem Früheren nicht. Das unmittelbare Bewußtseyn bezieht die Erkenntniß auf etwas Gegenständliches, Objektives überhaupt; schauen wir aber das Objekt an: so können wir es nur in den Formen unsres Erkenntnißvermögens auffassen und erkennen, und dieser werden wir uns reflectirend in der Einheit der Apperception bewußt; hier also beziehen wir die Erkenntniß auf die nach ihnen und durch sie bestimmten Gegenstände der Erfahrung. Der Satz S. 754, den v. H. anführt, ist allerdings mißverständlich. Denn Kant hätte sagen sollen statt „Es ist ein und dieselbe Spontaneität": Es ist hier wie dort Spontaneität. Denn die Spontaneität des Verstandes und die der Einbildungskraft ist doch Spontaneität verschiedener Vermögen, aber die eine wie die andere ist Spontaneität, Selbstthätigkeit, und nicht etwas uns Gegebenes. Das aber ist falsch, wenn v. H. sagt, darnach sey das Produkt derselben spontanen Synthesis einmal von nur subjektiver, das andere Mal von objektiver Gültigkeit. Vielmehr in beiden Fällen ist die Synthesis subjektiv, denn sie ist Selbstthätigkeit des Subjekts, ebenso aber hier wie dort objektiv, insofern die Synthesis in beiden Fällen an dem Objekt der Erkenntniß des Subjekts stattfindet.

Wir kommen zu Kant's drittem Lösungsversuch, wie v. H. sagt. Er findet diesen in einer Auseinandersetzung S. 168, und deutet diese so, als habe Kant hier die Objektivität der Vorstellungen durch eine gewisse nothwendige Ordnung in dem Zeitverhältnisse derselben bewiesen, und findet es wunderlich, daß aus zwei Subjektiven durch Hinzutritt eines dritten Subjektiven stracks etwas Objektives werden solle. Denn, sagt

er, „die Regel der Verknüpfung kann nur subjektiv seyn," und er bezieht sich dafür auf eine eigene Bemerkung Kant's über Gesetze für die Erscheinungen S. 755. — Beachten wir hier genauer den Zusammenhang, in welchem die in Anspruch genommene Stelle bei Kant steht: so erhellt, daß er dort gar nicht im Allgemeinen den Grund der Objektivität der Erscheinungen angeben will, sondern es handelt sich dort nur um Begründung der zweiten Analogie der Erfahrung, nämlich der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in der Zeitfolge, d. i. der Veränderungen, nach dem Gesetze der Causalität. Er begründet dies so. Unsere subjektiven Apprehensionen folgen immer nach einander; wo ich aber eine Nothwendigkeit der Ordnung in der Zeitfolge der Erscheinungen wahrnehme, kann dieselbe nur objektiv seyn, und dieses sprechen wir aus im Grundsatze der Bewirkung. Gewiß, auch ich bin der Meinung, daß Kant hier zweierlei verwechsele, nämlich die Einheit und Nothwendigkeit der Verknüpfung in unserer unmittelbaren Erkenntniß und die Einheit in dem objektiven Daseyn der Dinge selbst. Es handelt sich ja aber nicht um die Dinge an sich, sondern um unsre Erkenntniß derselben. In der Einheit und Nothwendigkeit unsrer formalen Apperception liegt für uns die objektive Gültigkeit unsrer Erkenntniß, indem unsre Vernunft das Selbstvertrauen hat, daß ihr die Dinge selbst, und nicht etwa ein Nichts, erscheinen, aber eben erscheinen nach den eigenthümlichen Formen ihrer Erkenntniß. Wenn also auch nach meiner Meinung Kant hier irrt, so irrt er doch nicht so, wie v. H. meint. Er sagt: „Die Regel der Verknüpfung kann nur subjektiv seyn, denn es ist nichts als Subjektives da, worauf sie sich beziehen könnte, und doch soll sie objektiv machen!" Der erste Satz ist richtig, insofern die Regel der Verknüpfung in meiner Vernunft, dem erkennenden Subjekt, ihren Grund hat; der zweite Satz aber ist falsch, denn es ist allerdings etwas Objektives da, nämlich der Gegenstand unserer Erkenntniß; auch der dritte Satz ist falsch, wenn das „objektiv machen" bedeuten soll: die Objekte machen. Denn Kant will nicht dies,

sondern nur die objektive Gültigkeit unserer Erkenntniß beweisen. — Wenn v. H. sich weiter auf den Satz Kant's S. 755 bezieht „Gesetze existiren ebensowenig in den Erscheinungen u. s. w.:“ so hat er die nachfolgende Auseinandersetzung Kant's nicht beachtet; Kant unterscheidet aber die Gesetze, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, und die besonderen empirischen Gesetze, zu deren Erkenntniß besondere Erfahrung gehört. Endlich, den Satz Kant's über die Kategorieen der Modalität S. 194 (nicht 794) kann ich sehr wohl für meinen obigen Tadel gegen Kant gebrauchen, nicht aber v. H. für den seinigen, denn eben auf unseren nothwendigen Erkenntnissen, den Erkenntnissen a priori, beruht die Objektivität und Realität unserer Erkenntniß überhaupt.

Nicht minder verkehrt ist v. H.'s Raisonnement über den vierten Lösungsversuch Kant's. Weder stützt sich der vorige auf die Kategorie der Substantialität, noch dieser auf die der Causalität, wie v. H. wähnt. Hier beweiset Kant nur, daß die innere Erfahrung das Bewußtseyn der Existenz der Dinge außer mir voraussetze; der ausdrücklich dort angegebene zu beweisende Lehrsatz lautet: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtseyn meines eigenen Daseyns beweist das Daseyn der Gegenstände im Raum außer mir.“ Kant bestreitet hier das Vorurtheil, daß wir zwar unserer eigenen Existenz unmittelbar in innerer Erfahrung gewiß sind, nicht so der Existenz der Dinge in äußerer Erfahrung. Er zeigt, daß jene ohne diese gar nicht möglich wäre. Denn wir nehmen innerlich nur die in der Zeit wechselnden und verlaufenden Zustände unsers Ich wahr. Alle Zeitbestimmung aber setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus, und findet nur in der äußeren statt. So sagt Kant S. 774: „Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, das wir dem

Begriffe einer Substanz, als Anschauung, auferlegen könnten, als bloß die Materie." Und in der Vorrede zur 2ten Aufl. 685 zeigt Kant noch klarer und ausführlicher, was er mit diesem Beweise bezwecke, was aber v. H. nicht einsieht. Denn Kant zeigt damit die Verkehrtheit des falschen Idealismus (des Berkeley), der die Körperwelt gänzlich verwirft. Von der Kategorie der Causalität ist hier ganz und gar nicht die Rede, geschweige denn, daß Kant seinen Beweis darauf stütze, wie v. H. behauptet. Darum ist seine fernere Besprechung der Kategorieen als nur logischer Functionen, subjektiver Gedankenformen oder Denkformen, leerer Hülsen, hier gar nicht am Platze. Da aber v. H. hier doch gerade darüber ausführlich redet, und seine Irrthümer in dieser Beziehung in den späteren Abschnitten sich stets wiederholen, so will ich hier gleich das Nothwendige darüber und dagegen sagen. Allerdings hat Kant zu diesen Mißverständnissen zum Theil selber Veranlassung gegeben, nämlich, wie ich bereits angab, dadurch, daß er den Hintergrund seiner Reflexion über das Wesen unserer Erkenntniß, die unmittelbare Erkenntniß, nicht wahrnahm. Die Kategorieen für sich sind freilich nur Begriffe, Denkformen. Aber wozu dienen sie uns? Um uns reflectirend die Form unserer unmittelbaren Erkenntniß zum Bewußtseyn zu bringen. Wir schauen freilich die Kategorieen nicht selbst als existirende Gegenstände an, aber wir bedürfen ihrer, um uns klar zu machen die Form derjenigen Erkenntniß, in der wir die Dinge anschaulich und in der Erfahrung erkennen. Diese objektive Bedeutung und Anwendung der Kategorieen erkennt v. H. durchaus nicht. Wie also sein Raisonnement über die Kategorieen hier gar nicht an der Stelle ist, ebenso verkehrt ist es überhaupt. Auch was v. H. weiter von Kant's Sätzen anführt, um seinen hier zu besprechenden Lösungsversuch zu widerlegen, gehört nicht hierher. Denn Kant verlangt hier ja gar nicht, daß wir etwa durch einen bloßen Begriff die Existenz der Dinge erfassen, sondern er verlangt, daß wir einsehen, wie unsere innere Wahrnehmung gar nicht

möglich sey ohne Wahrnehmung des äußerlich im Raum Gegenwärtigen. Quod erat demonstrandum.

„So sehen wir uns wiederum auf den allerersten Standpunkt zurückgeworfen," schließt v. H. Und ich sage: ganz recht, und ich habe dort gezeigt, daß er der richtige Standpunkt zur Beantwortung der vorliegenden Frage sey. Er setzt hinzu: „Aber wie wir auch die unmittelbare Anschauung drehen und wenden, sie bleibt doch Modifikation unseres Anschauungsvermögens, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden seyn kann" (59). Der erstere Satz ist ein Irrthum, der andere eine Mißdeutung eines Ausspruches Kant's. Was jenen betrifft, so habe ich schon die Bezeichnung Kant's „Modifikation der Sinnlichkeit" als mißverständlich getadelt, aber das ist nun gar falsch, daß unsere Anschauung nur „Modifikation unsers Anschauungsvermögens" sey, denn unsere Anschauung modificirt, verändert nicht unser Vermögen zu ihr, dieses bleibt dasselbe; — sondern unser Anschauungsvermögen wird sinnlich erregt, und die Anschauung selbst ist Thätigkeit des Vermögens. Mit dem anderen Satze (39) will Kant nur zeigen, daß das, was wir in der Empfindung wahrnehmen, nicht Beschaffenheit des Dinges an sich sey, sondern die Empfindung kann subjektiv verschieden modificirt werden. Aber doch im Allgemeinen ist die Art und Weise, wie wir in der Empfindung zur Anschauung erregt werden, bei allen Menschen dieselbe. Freilich in anderer Beziehung ist die dortige Schilderung Kant's mangelhaft und theilweise fehlerhaft. Gewiß, Wohlgeschmack, wie er sagt, ist z. B. eine ganz subjektive Empfindung; auch das Farbensehen kann im Besonderen bei Verschiedenen verschieden seyn. Aber er übersieht, daß der physiologische Vorgang des Farbesehens überhaupt doch bei allen Menschen derselbe ist und seyn muß. Wenn er aber weiter sagt. „Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen:" so ist das insofern richtig, als die Farben nicht Beschaffenheiten der Dinge an sich sind, aber Kant übersieht, daß wir in der Anschauung psychologisch allerdings die Farben den angeschauten

Dingen unmittelbar als Beschaffenheit beilegen. So sagt er auch selbst S. 718: „In der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen."

v. H. zieht als Resultat dieses ersten Abschnittes die Folgerung, daß also in der That Kant's „Erscheinung" nur subjektiv sey, und daß seine verschiedenen Beweise ihrer Objektivität hinfällig seyen. Ich dagegen glaube, gezeigt zu haben, daß die „Erscheinung" durchaus nicht bloß subjektiv im Sinne v. H.'s sey, daß sie empirische Realität und Objektivität habe, und daß in jedem gesunden und vernünftigen Menschen das unmittelbare Bewußtseyn lebe, seine Sinnesanschauung sey etwas wesentlich Anderes, als bloßer Traum oder gar Phantasmen des Wahnsinns.

II. Das transscendentale Objekt.

v. H. beginnt hier mit dem Satz: „Nachdem sich die Bemühungen, in der Wahrnehmung unmittelbar eine objektive Realität aufzufinden, als vergeblich erwiesen haben." Dagegen muß ich nach dem Vorhergehenden protestiren; ich habe vielmehr gezeigt, daß wir in unserer Sinnesanschauung unmittelbar das Bewußtseyn eines gegenwärtigen wirklichen Objekts haben. Er will nun näher auf das Problem eingehen, das er schon am Schluß des ersten Abschnitts andeutete, nämlich, ob vielleicht die an und für sich subjektive Erscheinung durch Beziehung auf ein an und für sich Nichtsubjektives eine Art indirekter objektiver Realität aus zweiter Hand erhalten könne. Dies scheint mir nun ein ganz unklarer Gedanke. Was ist eine indirekte Objektivität, eine Realität aus zweiter Hand? Eine Objektivität, die eigentlich keine ist, eine Realität, die nur angenommen wird. Es liegt hier dieselbe Verwechselung wie im vorigen Abschnitte zu Grunde, nämlich die, daß, da die Erscheinung nicht das Ding an sich ist, sie überhaupt nur Schein und objektiv nichts ist. v. H. gesteht ja auch sogleich selbst: es sey eine und dieselbe Frage: was schützt die Erscheinung davor, bloßer Schein zu seyn? und: Wie kann die Er-

kenntniß eine mittelbare objektive Realität erlangen? Es handelt sich eigentlich um die einfache Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, und die einfache, klare Antwort lautet: Das Eine und das Andere ist ein und dasselbe Ding, aber als Erscheinung so, wie es von einer besonderen Erkenntnißart aufgefaßt und erkannt wird, das Ding an sich ist aber das Ding, wie es an sich ist, abgesehen von dieser oder jener Erkenntnißweise. Weil man nun bei Objektivität immer nur an das Ding an sich denkt, und man für die Erscheinung Beweis fordert, daß hinter ihm das objektive Ding sey, also ein objektives Gegenüberstellen des Dinges an sich und der Erscheinung, was aber aus dem einfachen Grunde unmöglich ist, weil wir das Ding nicht anders positiv erkennen können, als eben in der besonderen Form unserer Erkenntniß: so sagt man, weil man die Unterscheidung nicht einsieht, Erscheinung sey doch nichts Anderes als Schein. In diesem Irrthum ist auch v. H. befangen, und darum mißdeutet er alle angeführten Aussprüche Kant's. So sagt dieser: wir können den Erscheinungen nur in Gedanken einen transscendentalen Gegenstand zu Grunde legen; unsere Vorstellungen werden durch den Verstand auf ein Objekt bezogen; der transscendentale Gegenstand ist der nicht-empirische = X; der reine Begriff von diesem transcendentalen Gegenstand ist das, was unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann. Daraus folgert nun v. H.: Wenn also dieser Gegenstand nicht angeschaut werden kann, so muß er ein Gedankending (Noumenon) seyn, d. h. ein nur gedachter, ersonnener, fingirter Gegenstand, also kein objektives, reales Ding. Ich weiß wohl, Kant selbst hat zu dieser Mißdeutung Veranlassung gegeben durch den Abschnitt in seiner Kritik, in welchem er die althergebrachte Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena seiner Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gegenüberstellt. Aber das war verkehrt, denn dieser Vergleich trifft nicht völlig zu. Den Alten sind Noumena die Gegenstände des Denkens, die Begriffe, im

Gegensatz zu den Phänomena, den Gegenständen der Sinnesanschauung. Bei Kant dagegen ist das Ding an sich nicht Begriff, sondern eben Ding, Gegenstand, wenn auch der transscendentale, nicht empirische. Wie haben wir nun die obigen Sätze Kant's besser aufzufassen? Der transscendentale Gegenstand, das Ding an sich, kann allerdings nach ihm von uns nicht angeschaut werden; denn alle anschauliche Erkenntniß hat die ihr eigenthümliche Form, in der nothwendig der angeschaute Gegenstand aufgefaßt wird, aber der von uns angeschaute Gegenstand ist doch nicht bloß Form, sondern er ist etwas Materielles, Wirkliches, Objektives. Dieses Verhältniß zwischen der Form und der Materie unserer Erkenntniß, deren Verknüpfung unmittelbar in unsrer unmittelbaren Erkenntniß stattfindet, kommt uns völlig zum Bewußtseyn erst durch Reflexion, durch den Verstand, denkend. So werden wir uns des empirischen Gegenstandes als einer wirklichen und objektiven Erscheinung des transscendentalen bewußt. Ich habe schon angegeben, daß Kant seine Kritik eben allein von diesem Standpunkt des Wiederbewußtseyns vollführt, aber die Erscheinung selbst hat ihm doch empirische Realität; denn, sagt er sehr richtig, eine Erscheinung setzt doch ein Etwas voraus, das erscheint, und das Etwas ist nicht = Nichts. Nennt er den transscendentalen Gegenstand ein X: so will er damit allein sagen, er ist nicht ein Gegenstand, den wir empirisch anschauen und bestimmen können. Aber eben v. H. verlangt eine solche Bestimmung. Er fragt: „Aber was ist dieses Noumenon, wie ist es *näher bestimmt*?" Und er antwortet selbst ganz richtig: „Keinenfalls durch eine der Kategorieen." Denn diese sind für sich nur reine Verstandesbegriffe, welche zum Gebrauch, zur Anwendung und Bestimmung ein anschauliches Schema bedürfen; daher Kant's mathematischer Schematismus. Deßhalb dienen die Kategorieen nur zur näheren Bestimmung des in den mathematischen Formen, Raum und Zeit, Erscheinenden; wir werden uns so nur der *Bedingungen aller möglichen Erfahrung* bewußt. Das Ding an sich kann also allerdings durch die Kategorieen

nicht näher bestimmt werden. Doch v. H. macht aus diesem transscendentalen Gegenstand etwas ganz Anderes. Er sagt: „Nun leuchtet aber ein, daß ein solches unbekanntes Etwas, von dem ich gar nichts Positives aussagen kann, eben nur ein grammatikalisches Subjekt ohne Prädikate, die Aufgabe zu einem Begriff mit Ausschluß jedes Inhalts ist." Mit Verlaub! Das leuchtet mir ganz und gar nicht ein. Schon Kant sagt S. 211: „Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt deßungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich." Und ich werde gleich noch mehr darüber sagen müssen gegen v. H. Wie? das Ding an sich wäre ein sinnloser Begriff, ein Unbegriff? Hat der Begriff keinen Sinn und Inhalt: das Ding, nicht modificirt durch die Form einer besonderen und beschränkten Erkenntniß? Ich sollte meinen, das sey ein sehr klarer Begriff. Kant nennt ihn zwar problematisch, aber er sagt, der Begriff des Dinges an sich sey gar nicht widersprechend. v. H. dagegen nennt die Forderung widerspruchsvoll, sich ein solches Etwas zu denken. Wo ist denn aber der Widerspruch? Das Ding, wie ich es nur erkennen kann, und dasselbe Ding, unabhängig von der Form meiner Auffassung, das Ding an sich, — das widerspräche sich? Freilich auch hier hat nach meiner Ueberzeugung erst Fries die Sache vollkommen klar gemacht durch seine Lehre vom negativen Ursprung der Ideen. Wir erkennen die Beschränktheit unserer positiven Erkenntniß, weil sie in die Grenzen der sinnesanschaulichen Erfahrung eingeschlossen ist; die mathematischen Formen, welche die feste Basis unsrer menschlichen Wissenschaft sind, sind eben die Schranken unserer Erkenntniß. Indem wir nun diese Schranken, diese Negation negiren, gelangen wir zur speculativen Vorstellung der Ideen. Doch ich kehre mit v. H. zu Kant zurück.

Wenn Kant S. 233 sagt: „Der Begriff eines Noumenc ist problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von de wir weder sagen können, daß es möglich noch daß es unmögli sey," so meint er eben, daß die Kategorie der Möglichkeit nic

darauf anwendbar sey, weil diese nur einen Gegenstand der empirischen Erfahrung bestimmt. Möglich ist das, was, wie Fries sagt, mit unsrer formalen Apperception nicht in Widerspruch steht, d. h. nicht den Formen unsrer Erkenntniß widerstreitet. Aber das Ding an sich, das Noumenon, soll eben das Ding seyn, ganz abgesehen von den Formen unsrer Erkenntniß. Ferner nicht den Begriff des Noumenon nennt Kant S. 228 widerstreitend und für uns nichts, sondern, die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt ohne sinnliche Bestimmung, eines Dinges an sich ohne Modification der Form einer besonderen Erkenntniß, ist uns nicht möglich, wir können aus diesem Begriff nicht hinausgehen, sagt er. Also meint Kant, wir können den Gegenstand des Noumenon gar nicht näher bestimmen, nicht angeben, in welcher Weise er möglich oder unmöglich sey. Dadurch aber wird der Begriff des Dinges an sich durchaus nicht sinnlos, wie v. H. wähnt. „Aber was geht es uns denn an, ob für eine intellektuelle Anschauung im Himmel ein transscendentales Objekt in positivem Sinne möglich ist oder nicht, so lange wir bloß von dem transscendentalen Objekt der menschlichen Erkenntniß sprechen?!" fragt v. H. Ich antworte: Die Frage ist thöricht gestellt. Es geht uns allerdings nichts an, darüber zu grübeln, wie eine Erkenntniß beschaffen oder wo sie zu finden seyn möge, die das Ding an sich ohne eigene Bestimmung erkennte; aber es geht uns sehr an, inne zu werden, daß unsere Erkenntniß eine unvollkommene sey, daß ihre Formen, in denen wir nothwendig die Dinge erkennend auffassen, nicht die Formen des Dinges an sich sind, daß also, wie Kant lehrt, die Dinge in diesen Formen uns nur erscheinen, und daß wir mit unserer positiven Erkenntniß nicht über das Gebiet der Erfahrung hinausgehen können. Dagegen ist positiv und thatsächlich das unmittelbare Bewußtseyn jeder gesunden Menschenvernunft, nicht zu träumen, sondern wirklich zu erkennen. „Was von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden" sagt Kant. Er meint: wir kön-

nen das Ding an sich nicht näher bestimmen, wir können von ihm nichts Anderes sagen, als, es könne kein Objekt unserer sinnlichen Anschauung seyn. Wenn Kant ferner sagt: „Der Begriff eines Noumenon ist bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauch:" so ist seine Meinung offenbar die: da unser Verstand mit seinen Begriffen nur bestimmen könne, was in der sinnesanschaulichen Erfahrung möglich oder nicht möglich sey, so werde ihm mit jenem Begriff eine Grenze gesetzt, d. h. er dürfe sich nicht anmaßen, zu bestimmen, wie das Noumenon möglich oder nicht möglich sey. Das „Oho!" des Herrn v. H. würde hier aber nur dann passen, wenn Kant behaupten wollte, das Noumenon sey ein Gegenstand unserer positiven, empirischen Erkenntniß. — Weiter sagt v. H.: „Es ist eine ganz wunderliche Behauptung, daß unser Verstand sich problematisch weiter erstrecken solle als das mögliche Gebiet unserer Anschauung." Und doch, meine ich, spricht sich Kant S. 210 u. 211 sehr klar darüber aus, was er damit sagen wolle, wenn er den Begriff des Noumenon einen problematischen nennt. Nämlich, es sey ein möglicher, sich nicht widersprechender und auch nicht willkührlich erdichteter Begriff, ein Begriff, der zwar nicht die Bestimmung eines anschaulich erkennbaren Gegenstandes enthalte, aber doch von großem Nutzen, indem er uns die Grenzen unserer positiven Erkenntniß zeige. Es scheint mir doch gar nicht wunderlich, vom Verstande zu behaupten, daß er sich in der Reflexion insofern über das Gebiet der anschaulichen Erkenntniß erheben könne, als er die Beschränktheit derselben zu erkennen vermöge. Ja, was freilich erst Fries gezeigt hat, die Speculation des Verstandes kann die Negation der Schranken negiren, und so das Absolute, das Vollendete denken.

Obwohl ich also, wie schon bemerkt, die Gleichstellung des Noumenon mit dem Ding an sich für nicht richtig halte, kann ich doch nicht mit v. H. diese ganze Theorie (wie er es nennt) von dem „negativen Grenzbegriff" für völlig verfehlt an

sehen. v. H. sagt: „der Verstandesgebrauch brauche auch diesen lauernden Grenzwächter gar nicht, und wenn man erst überzeugt sey, daß es gar keine Dinge an sich gebe, so sey man vor Verwechselungen der Erscheinungen mit Dingen an sich jedenfalls noch weit besser geschützt, als durch den schönsten negativen Grenzbegriff." Das ist doch in der That eine wunderliche Behauptung, und eine spottende Rede, die nur dem Unverstand zu verzeihen ist, nach dem freilich die beste Art, die Verwechselung zweier Dinge zu vermeiden, die wäre, das Eine völlig zu negiren oder überhaupt nur von Einem zu wissen, dann bleibt nur das Andere, und eine Verwechselung ist unmöglich. Derjenige wird allerdings nichts davon wissen, daß er zweierlei verwechsele, der Erscheinung und Ding an sich nicht zu unterscheiden versteht, aber ihm fehlt eben die Einsicht in die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß.

Was v. H. weiter gegen Kant's Aeußerungen über die Phänomena und Noumena S. 206—208 bemerkt, ist zuerst aus dem Grunde falsch, weil Kant mit dem ersten Satze „Nun sollte man denken u. s. w." ja gar nicht seine Ansicht von der Sache selbst schildert, sondern er will gerade das, was hier zu denken allerdings nahe liegt, berichtigen. Ferner, wenn Kant S. 208 sagt: es folge natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist: so meint v. H. „Es ist klar, daß hier eine petitio principii vorliege." Denn, behauptet er, die Einschränkung, welche Kant's transscendentale Aesthetik für den Begriff äußerer Gegenstände gegeben habe, habe die transscendentale Logik so weit fortgesetzt, daß gar nichts Reales außer dem Subjektiven mehr übrig geblieben sey; sie habe auch den Begriff der Erscheinung vernichtet. Darum sey es eine Inconsequenz Kant's und ein logischer Fehler, den Begriff der Erscheinung doch später noch festzuhalten; auch ohne die transcend. Analytik läge in dem Argument eine petitio principii; nach derselben sey es ein crasser Selbstwiderspruch. Diesem Tadel gegenüber ist es mir nun vielmehr klar, daß v. H.

weder die transscend. Aesthetik noch die transscend. Analytik recht versteht. Allerdings geht Kant bei seiner ganzen Kritik von etwas Thatsächlichem aus, nämlich davon, daß wir überhaupt Erfahrung haben. Dies ist keine petitio principii zu nennen. Denn die unmittelbare Thatsache ist keine Behauptung, die erst noch eines Beweises bedarf. Nun zerlegt Kant die Erfahrung, und zeigt zuerst in der transscend. Aesthetik, daß die einzelnen Wahrnehmungen, zu denen unsre Sinnlichkeit von außen erregt wird, immer und nothwendig in Formen erscheinen, die eben wegen ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der Art unsrer Anschauung ihren Grund haben. Darum, sagt Kant, sind dies nicht Formen der Dinge an sich, und deshalb erscheinen uns die Dinge nur in ihnen. So begründet Kant seinen Begriff der „Erscheinungen". Wie kann denn darnach v. H., der selbst zugiebt: „Wenn die empirischen Vorstellungen Erscheinungen sind, so müssen sie freilich auf ein unabhängiges Etwas bezogen werden," der also Kant vollkommen Recht giebt, nur daß hier nicht von einem bloßen „bezogen werden", sondern von einer „natürlichen Folgerung, einer nothwendigen Voraussetzung" die Rede ist, — wie kann v. H. trotzdem die Frage hinzufügen: „aber wer sagt denn im Voraus, daß sie Erscheinungen und nicht Schein sind?" Wer das im Voraus sagt? Daß wir, wenn wir anschauen, wahrnehmen, erkennen, eben Etwas anschauen, und nicht träumen, sagt das unmittelbare Bewußtseyn jeder gesunden Vernunft, und Kant sagt in der transscend. Aesthetik sehr klar, weßhalb er die Objekte unsrer Sinnesanschauung als Erscheinungen für uns bezeichnet. Ferner, in der transscend. Analytik zeigt Kant die Formen, in denen wir die zerstreuten Wahrnehmungen zur Einheit und einem nothwendigen Ganzen der Erfahrung verknüpfen. Also hat er dadurch das Wesen der „Erscheinungen" noch weiter entwickelt und klar gemacht, und wahrhaftig nicht, wie v. H. behauptet vernichtet. Endlich findet v. H., die angeführte Stelle beweise, daß Kant hier unter dem Einfluß einer Reminiscenz der Leibnitz'schen Erkenntnißtheorie stand. Aber wie kann man so

chen Einfluß behaupten, wenn man, auch nur flüchtig, Kant's Lehre von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" kennen gelernt hat! Hat doch Kant hier auf das Klarste den Hauptfehler der Philosophie des Leibnitz nachgewiesen und sich ihm auf das Bestimmteste entgegengestellt. Und wo hat Kant auch in der ersten Ausgabe (denn v. H. sagt, er habe diese Anachronismen in der zweiten Auflage beseitigt) angenommen, daß der Verstand die Dinge erkennt, wie sie an sich sind? Das gerade Gegentheil lehrt er hier wie dort und nichts Anderes; er hat in der zweiten Auflage nur das beseitigt, was, wie er erfahren hatte, zum Mißverständniß seines Idealismus Veranlassung gegeben hatte; dadurch sollte nicht, wie v. H. sich ausdrückt, sein Idealismus an Reinheit gewinnen (Kant's Idealismus ist kein reiner, sondern transscendentaler oder formaler Idealismus), aber er hoffte, daß man dadurch das rechte Verständniß seines Idealismus gewinnen werde. Worin er sich freilich täuschte. —

So bin ich v. H. Punkt für Punkt in dieser seiner Bekämpfung der Auseinandersetzungen Kant's über das Noumenon nachgegangen; denn es ist nicht nur interessant, sondern auch sehr belehrend, zu erkennen, wie auch ein sonst scharfsinniger und klar denkender Mann die Lehren Kant's so gänzlich mißdeutet habe. Nun muß ich aber schließlich hinzufügen, daß eigentlich die ganze Rede gegen Kant's Noumenon die hier vorliegende Sache gar nicht recht treffe. Denn v. H. sieht in Kant's Besprechung des Noumenon seine Begründung des „transscendentalen Objekts", und bekämpft sie als solche. Nun aber sagt Kant S. 209: „Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heißen." Also er unterscheidet noch jenes transscendentale Objekt und das Noumenon. Offenbar, weil jenes nicht ein ideales Gedankending ist, sondern das Etwas, das der Erscheinung, der empirischen Wahrnehmung zu Grunde liegt, aber nicht näher bestimmt werden kann.

v. H. giebt S. 15 das Resultat seiner bisherigen Betrachtung ausführlich an. Indem ich mich auf meine vorstehenden Gegenbemerkungen beziehe, behaupte ich, daß dieses Resultat Punkt für Punkt falsch sey. Die Erscheinung, d. h. das Objekt der Sinnesanschauung, ist nicht im Sinne v. H.'s bloß subjektiv, sondern hat empirische Realität und Objektivität; weder ist das Wahrnehmen ein subjektiver Traum, noch der Glaube an die Realität der Erscheinung ein trügerischer Schein; endlich ist hier gar nicht, wie v. H. sich ausdrückt, von einem „unabhängigen positiven Jenseits des Bewußtseyns" die Rede, sondern umgekehrt von dem, was im unmittelbaren Bewußtseyn jeder gesunden Vernunft liegt. Er verwechselt Bewußtseyn mit empirischer Erkenntniß. Denn das transscendentale Objekt ist nicht außerhalb unsres Bewußtseyns, es ist nur kein Objekt unserer Sinnesanschauung.

Kant soll nach v. H. nur durch eine Reminiscenz an Leibnitz verhindert seyn, den Versuch der Anwendung des Jenseits des Bewußtseyns auf das Bewußtseyn als Selbstwiderspruch aufzugeben. Diesen Schritt aber habe Schopenhauer gethan. — Was das Jenseits des Bewußtseyns betrifft, so habe ich den Irrthum in dieser Beziehung schon angegeben. Was aber hat Schopenhauer denn Anderes als Kant gethan? Ich meine, er habe den Kant gründlich mißverstanden, obwohl dieser seltsame Kauz meint, Kant habe sich selber vielmehr mißverstanden, nicht die Andern ihn. Wenn Kant zeigt: hier und dort habt ihr meine Meinung mißdeutet: so erwidert Schopenhauer: Ach was! du meinst nicht, was du meinst, sondern was die Andern meinen, daß du meinst! Nun, was meint denn Schopenhauer selbst? Schon das Objektseyn, sagt er, sey überhaupt durch das Subjektseyn bedingt und nicht unabhängig, also nur Erscheinung. Darum könne ein Ding an sich auch durchaus nicht Objekt seyn, es müsse auf einem anderen Gebiete liegen. So ist seine „Welt als Vorstellung" Schilderung der Erscheinung, seine „Welt als Wille" die des Dinges an sich. Darin findet v. H. offenbar den Beweis, daß es mit

dem transscendentalen Objekte nichts sey. Aber Schopenhauer's Rede ist verkehrt. Ganz recht zwar, zerlegen wir den Begriff der Erkenntniß: so unterscheiden wir das erkennende Subjekt von dem erkannten Objekt, das Letztere ist ohne das Erstere nicht möglich. Ist Niemand da, der erkennt, so kann es auch kein erkanntes Objekt geben. Aber daraus zu folgern: also wird das Objekt durch das Subjekt gemacht, hervorgebracht, ist falsch. Es folgt allein das daraus, daß der Begriff der Erkenntniß nothwendig zu dem Objekt derselben das Subjekt verlange, aber auch zu dem Subjekte ebenso das Objekt. Denn ein Erkennendes ist nicht möglich ohne einen von ihm erkannten Gegenstand. Aber diesen bringt doch nicht das erkennende Subjekt hervor! Diese verkehrte Ansicht vom Verhältniß des Objekts zum Subjekt und umgekehrt ist ein Hauptfehler in Schopenhauer's Philosophie. So nennt er die Welt „Vorstellung". Ganz recht, meine Erkenntniß der Welt ist meine Vorstellung von ihr, aber die Welt selbst ist nicht ein Vorstellen, sondern vielmehr der Gegenstand einer Vorstellung. So läugnet er das uns doch thatsächlich gehörende Vermögen der Selbsterkenntniß, weil, wie er sagt, das erkennende Subjekt nicht zugleich das erkannte Objekt seyn könne. Der eigene Leib, meint er, sey das einzige unmittelbare Objekt, die andern Objekte erschließe der Verstand durch den Begriff der Causalität. Dieser Unsinn kommt von seiner völligen Verkehrung der Vermögen Verstand und Vernunft. Jener ist ihm das Vermögen der sinnesanschaulichen Erkenntniß, diese das der Erkenntniß durch Begriffe, während es sich gerade umgekehrt verhält. So beliebt es ihm, Alles auf den Kopf zu stellen. Das Alles sind nur Mißverständnisse der Lehren Kant's und Fehler einer mangelhaften Selbstbeobachtung. Denn allerdings unsere Sinnesanschauung wird in der Empfindung angeregt, aber wir haben in ihr nicht bloß das Bewußtseyn einer gegebenen Empfindung, sondern zugleich unmittelbar das Bewußtseyn eines unserer Anschauung gegebenen äußeren Gegenstandes. Wenn Schopenhauer den Verstand die äußeren Objekte durch den Begriff der Causalität erkennen

läßt: so widerspricht er sich auf eine grobe Weise selber, denn nach ihm ist ja der Verstand gar nicht das Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe. Das Ding an sich ist freilich nicht Objekt der Sinnesanschauung, denn dieses ist nur die Erscheinung jenes in der *Form* meiner Vorstellung, aber das Ding selbst ist nicht bloß diese *Form*. Genug, Schopenhauer's Mißverstand beweiset nichts gegen Kant's transscendentales Objekt. Und ich stimme mit v. H. darin überein, wenn er sagt, es ändere sich darin nichts, wenn Schopenhauer auch nur vom Objekte überhaupt und nicht vom transscendentalen Objekte rede; denn ihm ist jenes ja nur Produkt des Subjekts, dieses aber als Ding an sich nicht ein Gegenstand der Erkenntniß, sondern Wille. Das Eine wie das Andere ist Unverstand. Bei dieser Gelegenheit aber sagt v. H.: „man darf nur nicht, wie dies leider häufig genug geschieht, transscendent und transscendental verwechseln." Eine sehr begründete Warnung! Es ist auch nicht zu läugnen, daß bei Kant zuweilen der Unterschied dieser beiden Begriffe nicht klar genug hervortritt, vielleicht, daß sogar einmal ein Druckfehler daran Schuld seyn mag. Doch die Erklärung, die v. H. hier selbst von den Begriffen *transscendent*, *transscendental* und *immanent* giebt, scheint mir nach Kant nicht die richtige zu seyn. Man vergleiche, was Kant darüber S. 240 sagt. v. H. unterscheidet so: „*Immanent* ist das im Bewußtseyn, im Bereich der Subjektivität Gelegene, — *transscendent* das jenseits des Bewußtseyns und der Subjektivität Gelegene." Nach Kant aber ist *immanent* das in den Schranken möglicher Erfahrung Liegende, *transscendent*, was über diese Schranken hinausgehen soll. Darum sagt er, unsere positive Erkenntniß ist nur immanent, nicht transscendent. v. H.'s Hineinmischen von Bewußtseyn und Subjektivität giebt ihm eben seine schiefe Ansicht von der Sache. Denn nun macht er die immanente Erfahrungserkenntniß zu einer allein bewußten und nur subjektiven, das Transscendente aber zum Unbewußten und allein Objektiven. Das ist nach Kant durchaus falsch. Ebenso scheint mir v. H.'s Auffassung

des Begriffes „transscendental“ nicht richtig; er sagt: transscendental aber ist dasjenige Immanente, was als auf ein Transscendentes bezogen gedacht wird, daher Kant „transscendental“ auch durch „subjectiv“ erläutere (273). So kommt er zu dem, was er will, nämlich, das transscendentale Objekt als etwas nur Subjektives darzustellen. Aber das transscendentale Objekt Kant's ist das den Objekten der Sinnesanschauung, den Erscheinungen, zu Grunde Liegende. Wenn Kant S. 240 sagt: „Die Grundsätze des reinen Verstandes sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche seyn; ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heißt transscendent“: so ist es allerdings sehr schwierig, hier die rechte Unterscheidung zwischen transscendental und transscendent zu erkennen. Man muß andere Erklärungen Kant's zu Hülfe nehmen. In der Einleitung S. 25 sagt er: „Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt.“ So in der 1ten Aufl.; in der 2ten: „sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich seyn soll, überhaupt beschäftigt.“ Diese Abweichung hat Rosenkranz übersehen, oder er ist wohl über sie als bedeutungslos hinweggegangen. Mir aber scheint die zweite Erklärung wesentlich klarer zu seyn. Darnach bezeichnet Kant mit dem Wort „transscendental“ nicht eigentlich einen Gegenstand, sondern eine besondere Erkenntnißart von Gegenständen. Und zwar welche? Offenbar die „aus Begriffen a priori“, im Gegensatz zu der aus „empirischen Begriffen“. Darum nannte er seinen Idealismus den transscendentalen. Denn nach empirischen Begriffen sind die Erscheinungen real, nach Begriffen a priori aber ist ihre Form ideal. So redet er auch in Beziehung auf den Raum S. 38. Da nun unsere positive Erkenntniß immanent ist, d. h. auf Erfahrung beruht, und diese wieder zu Einem Theile sinnesanschaulich ist: so haben

wir nur eine bestimmte Erkenntniß von Gegenständen nach empirischen Begriffen, nicht nach Begriffen a priori. Denn wollten wir von dieser letzteren Erkenntnißart, der transscendentalen, Gebrauch machen, so würde unsere Erkenntniß nicht mehr immanent seyn, sondern transscendent. So und nur so allein scheint mir Kant's Unterscheidung klar zu seyn. So läßt sich auch verstehen, weßhalb Kant S. 273 „transscendental" zwar nicht, wie v. H. behauptet, durch „subjektiv" erläutert, sondern die transscendentale Realität, von welcher er dort redet, als subjektive bezeichnet, nämlich weil es die Realität der reinen Vernunftbegriffe ist. Hält man meine Erläuterung fest: so wird man auch nicht finden, daß Kant selbst, wie v. H. behauptet, an den angeführten Stellen transscendental und transscendent verwechselt; das scheint v. H. nur darum so, weil er den Begriff „transscendental" nicht richtig gefaßt hat. Es wäre denn doch auch mehr als wunderlich, es wäre unbegreiflich, wenn Kant diese Verwechselung sich hätte zu Schulden kommen lassen, da doch der Begriff des Transscendentalen in der von mir angegebenen Weise dem Kant ganz eigenthümlich ist. Der Philosoph des Unbewußten verwirrt sich aber die ganze Sache mit seinem „Bewußtseynsinhalt und Jenseits des Bewußtseyns", wovon bei Kant nichts steht. Er sagt: „Das Objekt überhaupt ist der Bewußtseynsinhalt, insofern er von der Form des Bewußtseyns oder von dem Akte des Bewußtwerdens unterschieden wird; es ist daher ein Widerspruch, daß das Jenseits des Bewußtseyns Objekt seyn könne." Da sehen wir offenbar die Genesis des „Unbewußten". Aber v. H. trägt den Widerspruch erst durch seine falsche Auffassung hinein. Die Sache steht bei Kant so. Das Objekt überhaupt ist das transscendentale Objekt, das dem empirischen Objekt, der Erscheinung, zu Grunde liegt, aber nicht wieder ein sinnesanschauliches, empirisch bestimmtes Objekt seyn kann. Ich meine, das sey sehr klar, und welcher Widerspruch wäre darin? „Es ist ein Widerspruch, daß ich etwas soll denken können, was nicht mein Gedachtes, d. h. Gedanke wäre", sagt v. H. So? Allerdings, Gedanke ist Ge-

danke; aber der Gedanke als Thätigkeit meines Denkens in mir und der Gegenstand dieses Denkens, — ist das nicht zweierlei? „Der Gedanke kann nicht aus der Haut des Gedankens fahren," sagt v. H. Ich sage: ja wohl kann er das, er geht hinaus in die Unendlichkeit. Als mein Denken ist er nur in mir, aber Gegenstand, Objekt des Denkens ist nicht bloß, was in mir ist, sondern auch die ganze Welt außer mir. „Diese einfache Wahrheit, daß Alles, was ich vorzustellen vermag, durchaus nichts Anderes, als meine Vorstellung, was ich zu denken vermag, nichts Anderes als mein Gedanke seyn kann, — diese einfache Wahrheit ist der Urquell alles subjektiven Idealismus," sagt v. H. Ich aber: Diese einfache Wahrheit ist eben das πρῶτον ψεῦδος auch bei Schopenhauer. Man sieht nicht, worauf Fries aufmerksam gemacht hat, daß viele Wörter auf „ung" eine doppelte Bedeutung haben, eine subjektive und eine objektive. Ich nenne z. B. diesen Baum meine Anschauung, insofern ich ihn anschaue. Die Thätigkeit des Anschauens ist in mir, aber der Baum, der Gegenstand meiner Anschauung ist doch nicht in mir! So muß man auch bei demselben Worte „Vorstellung" unterscheiden das Vorstellen und den Gegenstand des Vorstellens, ebenso bei „Gedanke" das Denken und das Objekt des Denkens. — Also nur aus Nichtverständniß des Idealismus Kant's kann v. H. sagen: „alle Begründungen für den subjektiven Idealismus sind Firlefanzerei;" denn Kant's Idealismus ist ja gar nicht in dem Sinn, den v. H. damit verbindet, ein subjektiver, wie ja auch Kant ihn nicht so nennt. „Die ganze Tragweite und die unerbittliche Consequenz seines Princips der Idealität von Raum, Zeit und Kategorieen habe Kant nicht eingesehen." Aber diese Consequenz ist nur die Folgerung aus einer grundfalschen Auffassung jenes Princips. Was Kant bemerkt über die Art der Anschauung und des Verstandes, wodurch die Dinge an sich erkannt werden könnten, hat seinen sehr guten Sinn in Beziehung auf die Art, wie er das Wesen unserer Erkenntniß schildert, obwohl er S. 211 sagt: ein solcher Verstand sey ein Problema, von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung

seiner Möglichkeit machen können. Kant lehrt, unsere Erkenntniß komme zu Stande durch Sinnlichkeit und Verstand; vermöge jener nehmen wir das Gegebene wahr, mit diesem denken wir. Dies ist der Grund der Beschränktheit unsrer Erkenntniß; wir müssen uns sinnlich erst die Anregung dazu geben lassen, und können unsere Verstandesformen nur auf das uns so Gegebene anwenden. Diese Beschränktheit würde demnach da aufgehoben seyn, wo die Anschauung zugleich intellektuell, nicht sinnlich, Verstand wäre, oder der Verstand nicht durch Begriffe dächte, nicht diskursiv, sondern intuitiv, also anschauend wäre. In dem Einen wie in dem Anderen liegt für uns ein Widerspruch. Unser Verstand muß sich in der Anschauung, die sinnlich ist, die Objekte geben lassen, ein solcher intuitiver Verstand, etwa ein göttlicher, würde nicht gegebene Gegenstände vorstellen, sondern durch seine Vorstellung würden die Gegenstände selbst zugleich gegeben. v. H. nennt dies eine schöne Bemerkung, aber Kant habe nur einen Zusatz vergessen. Doch ich meine, dieser Zusatz war an jener Stelle Kant's ganz unnöthig und überflüssig. Richtig zwar, ein solcher göttlicher Verstand würde auch nicht, wie der unsere, das Geschäft der Reflexion, des Wiederbewußtseyns haben. Dies käme aber nicht vom Verstande her, sondern weil die ganze göttliche Erkenntnißweise eine andere wäre, in der nämlich nicht, wie bei der unsrigen, die unmittelbare Erkenntniß und das Wiederbewußtwerden derselben getrennt wären. Dieser göttliche Verstand wäre nicht bloß, wie v. H. sagt, das absolute Denken, wir könnten ihn ebenso gut absolutes Anschauen nennen.

v. H. schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „So sehen wir auch diesen Anlauf Kant's verunglückt, um den Wahrnehmungen eine mehr als subjektive Realität zu erwirken." Ich darf meine Gegenbemerkungen so schließen: Der ganze Anlauf, den v. H. hier Kant machen läßt, war unnöthig, denn es stand uns schon nach dem ersten Abschnitte fest, daß Kant's Erscheinung in dem Sinne, den v. H. damit verbindet, durchaus nicht etwas bloß Subjektives sey. Im Uebrigen fanden wir i

diesem zweiten Abschnitt nur Mißverständnisse der Aeußerungen Kant's über das transscendentale Objekt. In Hinsicht dieser will ich hier gerne zugeben, daß allerdings Kant selbst zu ihnen Veranlassung gegeben habe, und zwar durch den schon vorhin von mir getadelten Abschnitt „Phänomena und Noumena". Denn in ihm sind Noumenon, Ding an sich und Idee nicht klar und scharf genug von einander unterschieden, sondern scheinen zuweilen in Eins zu verschwimmen. Aber nach Kant selbst ist das transscendentale Objekt, das Ding an sich, nicht Noumenon in positivem Sinne, und die Ideen sind nach ihm Noumena, entstanden durch Trugschlüsse der reinen Vernunft und einen unvermeidlichen Schein. Das nun ist ein Irrthum Kant's, ein solcher Schein besteht nicht und kann nicht bestehen, die Vernunft kann sich nicht selbst durch Trugschlüsse täuschen, wenn sie dieselben als solche erkennt. Fries hat hier das Richtige nachgewiesen durch seine Lehre vom negativen Ursprung der Ideen. So ist auch das transscendentale Objekt Kant's, das Ding an sich, und die Idee wohl zu unterscheiden. Jenes ist ihm das unbekannte und unerkennbare X, das der Erscheinung, dem empirischen Objekte zu Grunde liegt, und er erkannte nicht, daß die Ideen, statt durch Trugschlüsse entstanden, absolute Bestimmungen der Kategorieen der Relation durch Negation der Schranken ihres mathematischen Schematismus seyen

---

Untersuchungen über die Ideenassociation und ihren Einfluß auf den Erkenntnißakt.

Von

Max Schießl.

Erste Hälfte.

Es ist immer ein höchst mißliches Geschäft gegen Bestehendes und Althergebrachtes zu Felde zu ziehen. Jeder, der dieses thut und neue Anschauungen geltend machen will, erscheint als Revolutionär und hat, wenn nicht Alle, so doch die Meisten

gegen sich. Es liegt in einem solchen Unterfangen eben der Schein einer gewissen Anmaßung, eines Besserwissenwollens, und das verzeiht man dem kecken Unternehmer nicht so leicht. Allein wie soll denn ein Fortschritt in der Wissenschaft möglich seyn, wenn jede Neuerung und jede angestrebte Verbesserung des Bisherigen als eine Sünde an der Wissenschaft betrachtet wird? Sollen wir denn ewig beim Alten stehen bleiben, selbst wenn wir die Unzulänglichkeit desselben klar erkannt haben? Gewiß nicht! Wenn ich daher hier Althergebrachtes angreife, so möchte dieses kecke Beginnen dadurch einiger Maßen sich entschuldigen lassen, daß es mir nicht um eine Revolution, sondern um eine Evolution zu thun ist. Ich will nicht mit der ganzen historischen Vergangenheit brechen, sondern auf Grund derselben aus dem Hergebrachten Neues entwickeln und die Mängel des Alten zu verbessern suchen.

Der Gegenstand vorliegender Untersuchung ist die Ideenassociation und vornehmlich der Einfluß derselben auf den Erkenntnißakt. Ich glaube nämlich klar erkannt zu haben, daß sich mit der bisherigen gewöhnlichen Erkenntnißtheorie weder die Möglichkeit des Irrthums, noch das Verständniß der Erfahrung erklären läßt. Beides nun durch die Einwirkung der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt zu erklären, ist der letzte Zweck dieser Abhandlung.

Mit dem Beginn der neueren Philosophie trat die Frage über den Erkenntnißgrund in den Vordergrund, eine Frage, die man sich früher nie aufgeworfen. Vor Kant bildeten sich hauptsächlich zwei grundverschiedene Theorieen aus: die sensualistische (Empirismus, bis hinaus zum Materialismus, vornehmlich vertreten von Locke, Condillac und die franz. Encyclopädisten) und die idealistische Erkenntnißtheorie (vertreten durch Cartesius, Malebranche, Spinoza, Leibniz rc.). Ins Extrem verfolgt, zeigte sich ihre Einseitigkeit, welche nun Kant zu versöhnen suchte. Das Resultat seines Kriticismus war: Das Erkennen ist das Produkt zweier Faktoren, des erkennenden Subjekts und der Außenwelt. Letztere liefert den Stoff, Ersterer

giebt die Form, durch welche erst eine zusammenhängende Erkenntniß möglich wird. Anschauungen ohne Begriffe sind blind; Begriffe ohne Anschauungen leer. So versöhnte er jene beiden extremen Richtungen. — Nach ihm verfiel die Philosophie einerseits in einen dogmatischen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) anderseits neigte sie zum Empirismus (Herbart), während der moderne Materialismus (Moleschott, C. Vogt, L. Büchner 2c.) nur eine Erneuerung des französischen Materialismus des 18. Jahrh. ist (vgl. Ulrici, Gott u. der Mensch I. Bd., Leipz. 1866, S. 2).

So sehr nun auch die kantische Erkenntnißtheorie, welche seitdem beständig unter dem Namen eines „Realidealismus" oder „Idealrealismus" wiederkehrt, die Einseitigkeiten der sensualistischen wie der idealistischen Erkenntnißlehre vermieden und überwunden zu haben scheint, so ist dieselbe dennoch völlig unfähig das Räthsel des menschlichen Erkennens genügend zu erklären und hat wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Denn ist es richtig, daß alle Erkenntniß nur aus diesen beiden Faktoren (Verstand und Sinnlichkeit) stamme, dann läßt es sich schwer erklären, wie Täuschungen und Irrthümer möglich seyn sollen. Kant fühlt dieses selbst sehr wohl und sagt in seiner Logik (W. W. ed. Hartenstein Leipz. 1838, I. Bd. S. 380): „Wie Irrthum in formaler Bedeutung des Wortes d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich ist: das ist schwer zu begreifen, sowie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen soll." Der Grund des Irrthums kann also im Verstande selbst nicht liegen. Er kann aber auch in den Sinnen nicht liegen; denn diese urtheilen ja nicht. Da wir aber trotzdem in unserem Erkennen vielfachen Störungen, Täuschungen und Verirrungen ausgesetzt sind und weitaus öfter irren, als die Wahrheit finden, so muß offenbar außer jenen beiden Faktoren auf unseren Erkenntnißakt noch ein dritter Faktor wirken, welcher uns im Erkennen des Wahren stört, uns den Schein für die Wahrheit vorspiegelt und auf Irrwege leitet. Und dieses führt mich

über Kant hinaus. Es zwingen uns die vielfachen Störungen, Verwechslungen, Täuschungen rc. im Erkenntnißakte auf die Existenz eines weiteren Faktors zu schließen, welcher dieselben verursacht, da sie sich aus jenen beiden andern Faktoren allein nicht erklären lassen. So hat auch Leverrier aus den Störungen der Bahn des Uranus die Existenz des Neptun erschlossen und diesen neuen Planeten gefunden.

Und wer ist nun dieser mächtige Dämon, der mit uns dieses trügerische Spiel der Täuschung treibt? Kein Anderer als unsere Ideenassociation. Um indessen ihren merkwürdigen Einfluß auf den Erkenntnißakt nachweisen zu können, müssen wir uns vor Allem eine nähere Kenntniß der Ideenassociation selbst und des menschlichen Denkens und Erkennens überhaupt verschaffen. Ich beginne daher damit, die wissenschaftliche Werthlosigkeit der sog. vier Gesetze der Ideenassociation aufzuzeigen, und dann das meines Erachtens allein wahre Gesetz derselben aus dem Wesen des menschlichen Denkens und Erkennens heraus zu entwickeln.

Es ist eine allgemein zugestandene Thatsache, daß in unseren Vorstellungen ein gewisser Zusammenhang waltet, daß sie sich in gewissen Verbindungen wiedererwecken, und man hat diese merkwürdige Erscheinung „Ideenassociation“ genannt.

Ueber den Werth und die Bedeutung derselben scheint man sich indessen seltsamer Weise noch sehr im Unklaren zu befinden. Wenigstens wird der Ideenassociation in philosophischen Lehrbüchern oft nur mit ein paar Worten gedacht und mehr als die sog. 4 Gesetze derselben bekommt man gewöhnlich nicht zu lesen. So kam es denn, daß dieser Gegenstand noch außerordentlich dunkel ist, und wie Ulrici sagt, „der wissenschaftlichen Begründung und Aufklärung“ noch „dringend bedarf“.

Ueber die Entstehung der Ideenassociation haben sich nun zwei verschiedene Ansichten gebildet. Die Eine behaupten, die Vorstellungen verschmelzen und associiren sich von selbst. Dieses ist die sog. Verschmelzungstheorie, welche von Herbart, Beneke und ihren Anhänger

aufgestellt und vertreten wird. Die Anderen dagegen meinen die Ideenassociation beruhe auf einem Akte der Selbstthätigkeit der Seele und diese Anschauung wird vornehmlich von Ulrici vertreten. Von der Richtigkeit der Verschmelzungstheorie konnte ich mich nicht überzeugen und habe daher für Ulrici Partei genommen. Indessen sehe ich vor der Hand von dieser Streitfrage ganz ab. Sie löst sich ohnehin im Laufe der Untersuchung ganz von selbst. Was aber die Widerlegung der Herbart-Beneke'schen Theorie betrifft, so verweise ich auf die specielle Kritik der Herbartischen Theorie bei Ulrici, Gott und der Mensch S. 505 Anm. und weiter S. 508 - 524.

Beide Parteien erkennen nun an, daß die Ideenassociation nach gewissen Gesetzen erfolge. An diese wollen wir uns jetzt machen und zeigen, daß dieselben wissenschaftlich werthlos sind und nur die Bedeutung empirischer Regeln haben. Man nimmt gewöhnlich vier solcher sog. Gesetze an. Sie lauten:

1) Das Gesetz der Aehnlichkeit: „Aehnliche Vorstellungen wecken einander."

2) Das Gesetz des Contrastes: „Contrastirende Vorstellungen wecken einander."

3) Das Gesetz der Coexistenz: „Vorstellungen, die auch nur durch Zeit und Raum mit einander verbunden sind, wecken sich gegenseitig."

4) Das Gesetz der Succession: „Vorstellungen wecken sich in derselben Ordnung, in welcher sie ursprünglich in uns hervorgetreten waren." (W. Esser, Psychologie. Münster 1854. S. 157 ff.)

Daneben existiren auch andere Definitionen. So behauptet z. B. J. H. v. Kirchmann in seiner „Lehre vom Wissen" (Philos. Biblioth. Berlin 1868. 1. Bd. S. 12): „Das Gesetz der Ideenassociation ist, daß von Vorstellungen, welche zugleich oder unmittelbar einander folgend in der Seele gewesen, die eine oder die erste, wenn sie in der Seele später auftritt, die andere wieder erweckt."

Doch ich verzichte darauf mich auf weitere Modificationen

einzulassen und gehe sogleich zur Kritik dieser angeblichen Gesetze über:

Allerdings läßt sich all' diesen sog. Gesetzen eine gewisse empirische Berechtigung nicht absprechen; nach Umständen kann es ja vorkommen, daß sich Ideen nach dem einen oder anderen dieser Gesetze erwecken und ist auch thatsächlich der Fall — aber wissenschaftlichen Werth haben diese Formeln nicht; sie sagen nur was seyn kann, nicht aber was seyn muß und warum. Sie sind auch nicht nach einem bestimmten Princip aufgestellt, sondern zufällig aus der Erfahrung aufgelesen und zusammengestellt, von Anderen vermehrt oder vermindert, oder anders gefaßt. Kurz es sind empirische Regeln, aber keine wissenschaftlichen Gesetze.

Die empirische Regel unterscheidet sich nun vom wissenschaftlichen Gesetze dadurch, daß diesem apriorischer Gehalt zukommt, d. h. daß es allgemein und nothwendig gilt, jene nicht. Bloße Regeln gestatten Ausnahmen: „Keine Regel ohne Ausnahme," Gesetze dagegen müssen ausnahmslos gelten, dürfen keine Ausnahmen zulassen: denn würden sie dieses thun, so würden sie den Charakter ihrer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, worin ihre wissenschaftliche Bedeutung besteht, einbüßen und wieder zu bloßen Regeln herabsinken.

Nun verhalten sich aber die Regeln zum Gesetz wie die Arten zur Gattung. In jeder Regel muß, wenn etwas Wahres daran seyn soll, das wissenschaftliche Gesetz implicite enthalten seyn. Obige vier Regeln wären demnach nur einzelne Fälle (Arten) eines viel allgemeineren Gesetzes (Gattung) und dieses Gesetz muß, wenn jene Regeln wahr seyn sollen, implicite in ihnen enthalten seyn.

Nun ist nicht zu leugnen, daß unsere Ideenassociation sich häufig nach diesen Regeln richtet, ja daß, wenn man diese fälschlich sogenannten vier Gesetze der Ideenassociation, wie es in der Mnemotechnik geschieht, praktisch verwerthet, wirklich die gewünschte Reproduktion der auf Grund jener Gesetze verbundenen Vorstellungen wieder eintritt. Etwas Wahres ist also un

bedingt an ihnen. Es muß daher in diesen Regeln das geheimnißvolle Gesetz der Ideenverbindung implicite enthalten seyn, und unsere Aufgabe ist es nun, dasselbe aus jenen zu entwickeln.

Betrachten wir diese 4 Regeln näher, so finden wir, daß sie alle das Gemeinsame haben, daß sie sich auf Vergleichung zurückführen lassen.

Zu diesem wichtigen Resultat sind auch schon Andere gekommen. So setzt z. B. Herm. Kothe in seinem „Katechismus der Mnemotechnik" (Leipz. 1863 S. 29 f.) ganz vortrefflich auseinander, daß allen 4 Gesetzen der Ideenassociation „die Bezogenheit der Vorstellungen" zu Grunde liege. „Schon um die Objekte zweier gleichzeitiger Vorstellungen zunächst eben als zwei von einander verschiedene zu erkennen, mußte die Seele sie miteinander vergleichen. Beide Vorstellungen sind folglich mehr oder weniger auf einander bezogen" u. s. w.

Aller Ideenassociation liegt sonach eine Vergleichung zu Grunde. Bekanntlich ist nun das Band, welches die einzelnen Vorstellungen einigt, kein physisches, sondern ein ideales. Durch ein unsichtbares Band an einander geknüpft wecken sich die Vorstellungen gegenseitig. Wenn sich nun alle jene sogenannten Gesetze auf eine Vergleichung, auf ein „Bezogenseyn auf einander" zurückführen lassen: was könnte dann wohl das Band seyn, das sie zusammenkettet? Offenbar nichts anderes als das tertium comparationis. Denn überall wo Vergleichung ist, da müssen sich auch tertia comp. finden. Demnach würde das Gesetz der Ideenassociation lauten:

Alle möglichen Ideen können sich erwecken, wenn sie nur durch tertia comparationis mit einander verbunden sind, d. h. irgend einmal in irgend welcher Beziehung mit einander verglichen wurden. Der Beziehungspunkt wäre dann ihr einigendes Band.

Auf dieses Eine allgemeine Gesetz lassen sich nun leicht die bisherigen sog. 4 Gesetze der Ideenassociation zurückführen. Sie sind nur einzelne Fälle desselben. Aehnlichkeit, räumliche und zeitliche Coexistenz und Succession sind einzelne tertia

comparationis, concrete Erscheinungen des Gesetzes, aber nicht das Gesetz selber. Auch contrastirende Vorstellungen haben Beziehungspunkte (tert. comp.); denn conträre Gegensätze sind ja gleichartig, während der contradictorische Gegensatz nur logische Realität hat.

Es ist daher durch Induktion höchst wahrscheinlich gemacht, daß das eben aufgestellte Gesetz wirklich das wahre Gesetz der Ideenassociation sey. Damit können wir uns aber nicht begnügen. Unsere Aufgabe wird jetzt seyn, den apriorischen Gehalt dieses Gesetzes, ein solches soll es ja seyn, nachzuweisen. Jedes wissenschaftliche Gesetz muß nämlich allgemein und nothwendig gültig seyn. Diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit überhaupt kann nun ihren Grund entweder in den Dingen haben, in der Einerleiheit der Objekte (in der Sinneswahrnehmung) oder in der Wesensgleichheit aller Menschen. Ersteres ist der Standpunkt des Dogmatismus, ein, wie Kant gezeigt, unhaltbarer Standpunkt; wir stellen uns daher auf den anderen, auf den auch Kant sich gestellt, auf den Standpunkt des Kriticismus, und suchen nun die subjektive Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gesetzes der Ideenassociation nachzuweisen. Dieses geschieht entweder durch Zurückführung eines Satzes auf die gemeinsame Organisation (Wesensgleichheit) der gesammten Menschheit d. i. aller jener Individuen, die unter den Begriff Mensch fallen und gleichmäßig organisirt seyn müssen, um unter diesen Begriff zu fallen, oder dadurch, daß wir zeigen, daß ein bestimmter Satz nur die nothwendige Consequenz eines allgemein gültigen menschlichen Gesetzes ist.

Ich werde nun zu zeigen versuchen, daß sich unser Gesetz der Ideenassociation auf das Gesetz des menschlichen Denkens und Erkennens zurückführen läßt. Daher muß ich vorerst vom menschlichen Denken und Erkennen selbst sprechen.

Das Problem des menschlichen Denkens.

Um die Lösung psychologischer und erkenntnißtheoretischer

Fragen hat sich in unseren Tagen namentlich Professor Ulrici in Halle verdient gemacht. Ulrici suchte nämlich in seinen verschiedenen Schriften (System der Logik, Leipz. 1852 S. 13 f.; Compendium der Logik, Leipz. 1860 S. 20 f.; Gott und der Mensch, Leipz. 1866 S. 293 und namentlich S. 239 f. und an vielen anderen Stellen) nachzuweisen, daß allem Bewußtseyn und Denken eine unterscheidende Thätigkeit zu Grunde liege. „Alle unsere Vorstellungen, sagt er, alle Wahrnehmungen und Anschauungen von den mannigfaltigen Dingen außer uns, wie Alles, was wir von uns selbst wissen und was wir wissentlich thun und lassen, kurz der gesammte Inhalt unseres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, beruht auf der unterscheidenden Thätigkeit und erhält nur durch sie seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn" (Comp. d. Log. S. 28).

Diesem Resultat der Untersuchungen Ulrici's stimme ich vom ganzen Herzen bei. Auch mir scheint derselbe das Richtige getroffen zu haben, wenn er das Denken als eine unterscheidende Thätigkeit bezeichnet. Wir sehen es ja überall: wir können nichts wahrnehmen, nichts denken, was nicht ein Unterschiedenes wäre.

Indessen dünkt mich, daß dem Unterscheiden doch noch eine andere Thätigkeit nämlich ein Vergleichen vorausgehe, deren Resultat erst das Unterscheiden ist. Die Gründe, die mich bewegen, in diesem Punkte von Ulrici abzuweichen, sind in Kürze folgende:

Es ist nicht einzusehen, wie ich zwei Objekte von einander unterscheiden soll, ohne daß und ehe ich beide mit einander verglichen habe. Ich kann doch z. B. nicht sagen, wie viele Fenster ein Haus habe, ohne daß und ehe ich meinen Blick über dieselben hingleiten ließ d. h. sie verglichen habe. Es ist ferner eine Thatsache, daß wir uns erst in Folge wiederholten Vergleichens der Unterschiede der Dinge bewußt werden. Je mehr wir die Dinge vergleichen, desto mehr unterscheiden wir sie. Sagt man aber, ich müsse, um ein paar Objekte mit einander vergleichen zu können, dieselben erst als zwei unterschieden,

d. h. sie von einander geschieden, einander gegenübergestellt haben, so ist das richtig; allein ich hätte sie doch überhaupt nicht als zwei unterscheiden können, wenn ich nicht zuvor auf das eine dann auf das andere Objekt geblickt d. h. beide auf einander bezogen, verglichen hätte.

Der wichtigste Grund aber ist der, den ich im Folgenden näher erörtern will, daß nämlich aller Unterschied subjektiv-relativ ist, d. h. von dem Standpunkt meiner Vergleichung abhängt, daß es mithin keinen absoluten, objektiven oder gegebenen Unterschied geben kann. Aus dieser Relativität desselben folgt klar, daß aller Unterschied ein Vergleichen voraussetzt und erst das Produkt der Vergleichung ist.

Aus diesen Gründen muß ich behaupten, daß allem Unterscheiden ein „Vergleichen" zu Grunde liege, daß mithin die primitive Thätigkeit unseres Denkens ein „Vergleichen", das „Unterscheiden" aber erst das Resultat dieses Vergleichens sey. Beide verhalten sich wie Thätigkeit und That, wie Ursache und Wirkung; Eines ist nur die andere Seite des Anderen. Es sind nicht zwei verschiedene Thätigkeiten, sondern es ist immer nur ein und dieselbe Thätigkeit, die in ihrem Anfangspunkte „vergleichen" in ihrem Endpunkte „unterscheiden" heißt.

Indessen ist diese Differenz mit Ulrici nicht so bedeutend, als es scheinen möchte, da auch er anerkennt, daß das „Beziehen" ein nothwendiges Moment jedes Aktes der unterscheidenden Thätigkeit sey (Comp. d. Log. 2. Aufl. 1872 S. 36). Nun sind aber „Beziehen" und „Vergleichen" nur verschiedene Worte für ein und dieselbe Thätigkeit. Beides ist ein wechselseitiges Betrachten zweier oder mehrerer Objekte mit der bewußten oder unbewußten Absicht, dadurch ihre Identität oder ihren Unterschied festzustellen. Jedes derartige wechselsweise Betrachten heißt ein „Beziehen;" „Vergleichen" aber wird dieses Beziehen genannt, wenn die Objekte „gleichartig" sind. Indessen wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwischen beiden Begriffen gar nicht unterschieden und es werden beide als synonym ge-

braucht, da sie ja doch an und für sich ein und dieselbe Thätigkeit bezeichnen. Wir streiten uns daher schließlich höchstens um den Ausdruck, indem ich den Begriff „Vergleichen" im Anschluß an das populäre Sprachbewußtseyn und um eine einfachere Terminologie zu erhalten in einer allgemeineren Bedeutung fasse als Ulrici. Im Resultat kommen wir ja ohnehin auf dasselbe hinaus. Auch mir ist das Denken schließlich ein „Unterscheiden" und alles Gedachte ein „Unterschiedenes". —

Da nun kein Unterscheiden ohne Vergleichen möglich ist, mithin alles Unterscheiden ein Vergleichen nothwendig voraussetzt, so habe ich ein Recht darauf, Alles, was Ulrici für seine unterscheidende Thätigkeit anführt, für meine vergleichende Thätigkeit in Anspruch zu nehmen und ich verweise daher zur näheren Begründung meines Princips: „Alles Denken ist Vergleichen", auf das was Ulrici in seinem „System der Logik", „Compendium der Logik", „Gott und der Mensch" rc. für seine unterscheidende Thätigkeit vorbringt. Ich müßte sonst großentheils nur wiederholen, was Ulrici bereits gesagt.

Gestützt auf das Resultat der Untersuchungen Ulrici's und obige Auseinandersetzung der beiden Begriffe Vergleichen und Unterscheiden, behaupte ich daher: Alles Denken ist nichts anderes als Vergleichen. Unter Denken aber verstehe ich diejenige Thätigkeit der Seele, welche der Erfahrung die Form gibt, welche die Erfahrung eben zur menschlichen Erfahrung macht, kurz die formschaffende Thätigkeit der menschlichen Seele. Alles Denken, Erkennen, Urtheilen, Schließen, Verbinden, Trennen, Schätzen, Zählen, Messen, Wägen, Betrachten, Studiren, Erwägen, Addiren, Subtrahiren rc. rc. ist nichts anderes als ein Vergleichen bez. Unterscheiden, ist ein und dieselbe Thätigkeit und nur nach den verschiedenen Gesichtspunkten, nach welchen sie ausgeübt wird, wird sie verschiedentlich benannt.

Und was ist nun das Erkennen? Das Erkennen ist jedenfalls ein Akt unserer Denkthätigkeit. Fasse ich nun diesen Denkakt in seiner Thätigkeit, so kann ich mit Recht alles Erkennen ein Vergleichen nennen. Richte ich mein Augenmerk dage-

gen auf das Resultat dieser Thätigkeit, so muß ich sagen, das Erkennen ist Unterscheiden, das Erkannte ein Unterschiedenes. Wir kommen hiermit zu folgendem Principalsatz:

Alles Denken ist Vergleichen; Alles Erkennen beruht auf Vergleichen, ist Unterscheiden.

Denken und Vergleichen, Erkennen und Unterscheiden sind vollkommen identische Begriffe, die jederzeit für einander gesetzt werden dürfen und im praktischen Leben auch beständig für einander gebraucht werden. —

Was nun den Grad der Gewißheit unseres Princips betrifft, so muß ich gestehen, es hat nur assertorische und keineswegs apodiktische Gewißheit. Die Erfahrung zeigt, es ist so; warum? weiß ich ebenso wenig, wie der Geometer mir den Grund sagen kann, warum der Raum gerade 3 und nicht 2 oder 4 Dimensionen hat. Letzte Principien haben immer nur assertorische und nie apodiktische Gewißheit.

Es wäre überhaupt eine contradictio in adjecto von einem letzten Princip mit apodiktischer Gewißheit zu sprechen. Denn alle apodiktische Gewißheit beruht auf dem Satz vom Widerspruch. Nun lassen sich die letzten Principien mit dem Satz vom Widerspruch wohl prüfen, haben aber nicht den Grund ihrer Wahrheit in demselben (vgl. Kant Kritik d. reinen Vern.; W. W. ed. Hartenstein Bd. II S. 46). Alle apodiktische Gewißheit ist somit eine nach dem Satz vom Widerspruch abgeleitete. Da sich aber die letzten Principien nicht weiter ableiten lassen, sondern vielmehr alles Uebrige selbst aus ihnen abgeleitet ist, so können sie auch nie apodiktische, sondern immer nur assertorische Gewißheit haben.

Zu demselben Resultat kommt auch Ulrici in seinem „System der Logik“ S. 25. Der Beweis der Grundvoraussetzungen der Philosophie, sagt er dort, ist „nur ihre unleugbare Thatsächlichkeit.“

Das einzige materielle Kriterium der Wahrheit oder Unwahrheit, das wir haben, ist die Uebereinstimmung oder der Widerspruch mit der Erfahrung. An sie also müssen wir appel-

liren. Sie bestätigt die Richtigkeit der mathematischen Gesetze, sie bestätigt auch, daß allem Denken und Handeln der Menschen ein vergleichender bezw. unterscheidender Geist zu Grunde liegt. In der Praxis muß die Theorie ihre Wahrheit zeigen. —

Ein schlagender Beweis für die Richtigkeit und Allgemeingültigkeit unseres Denk- und Erkenntnißprincips ist die Sinneswahrnehmung. Wohin wir nämlich blicken, überall nehmen wir Unterschiede in den Dingen wahr, ja jedes Ding ist selbst nichts anderes als ein Unterschiedenes, denn wir würden nicht von Dingen sprechen, wenn wir nicht das Eine von dem Anderen unterscheiden würden.

Es ist nun aber klar, daß wir keine Unterschiede wahrnehmen könnten, wenn unser Denken und Erkennen nicht vergleichende und unterscheidende Thätigkeit wäre. Der Grund, warum wir Unterschiede wahrnehmen, liegt somit zunächst nicht in den Dingen, sondern in der Beschaffenheit unseres Denkvermögens, und wenn wir Unterschiede erblicken, so ist dieses hiermit nur eine Folge unserer Organisation. Mithin richtet sich unser Erkennen, wie schon Kant so sehr betonte, nicht nach den Dingen, sondern die Dinge müssen sich nach unseren Vermögen richten. Nur darum nehmen wir Unterschiede wahr, weil wir unterscheidende Wesen sind; anders organisirte Wesen würden weder Dinge noch Unterschiede in den Dingen erblicken. Unsere ganze Weltanschauung ist also nur die Folge unserer eigenthümlichen Organisation. Wir fassen die Welt in unserer Weise auf. Unsere Weise aber, menschliches Denken, ist Vergleichen bezw. Unterscheiden; wir müssen daher die Welt als einen Complex von Dingen, von Unterschieden auffassen und können sie nicht anders denken, auch wenn wir anders wollten.

Der Mensch muß sich also die Welt nach einer bestimmten Norm denken, die ihm in seiner Vernunft vorgezeichnet ist. Er muß Dinge und Unterschiede in der Welt erblicken und kann sich die Welt auch nicht anders denken, als seine Vermögen es verlangen. Wie sehr unsere ganze Weltanschauung von dieser

vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit abhängt, werden wir unten noch sehen: es geht nur so viel in unser Bewußtseyn ein als wir verglichen und unterschieden haben. Was daher der Mensch in sich aufnimmt, ist seine Thal und die Welt in unserem Bewusseyn ist kein bloßes Spiegelbild der Außenwelt.

Wenn ich nun aber einmal weiß, ich muß mir die Welt so denken, wie ich sie mir denke, und kann sie nicht anders denken, auch wenn ich anders wollte, dann kann's mich eigentlich wenig kümmern, ob die Welt in der Wirklichkeit auch so ist, wie ich sie mir denke, ich kann sie ja doch nimmer anders denken als meine geistige Organisation mir vorschreibt. Indessen läßt auch diese Frage sich entscheiden und ein einfaches Raisonement wird uns zeigen, daß der Unterschied als solcher in den Dingen nicht existiren kann.

Aller Unterschied ist nämlich relativ. Je nachdem ich ein Objekt so oder so vergleiche, ist das oder jenes sein Unterschied. Der Unterschied ist also nichts Festes, Bleibendes in den Dingen, sondern ändert sich mit dem Standpunkt meiner Vergleichung. Vergleiche ich z. B. zwei Menschen in Bezug auf ihre Haare, so unterscheidet sich der eine vom andern z. B. durch schwarze Haare, während der andere blonde hat. Dieses ist also ihre Unterschied. Vergleiche ich dagegen beide in Hinsicht auf ihre Beschäftigung, so ist der eine ein Handwerker, der andere ein Gelehrter, und nun liegt hierin ihr Unterschied, während die Haare keinen Unterschied für ihre Beschäftigung ausmachen und gleichgültig sind. Nun sage mir Einer, ohne sich auf einen bestimmten Standpunkt zu stellen, was ist der Unterschied dieser beiden Individuen? wodurch unterscheiden sie sich von einander? Kein Mensch ist im Stande hierauf eine Antwort zu geben; denn was er immer antworten würde, wäre eben so relativ wie das bereits Erwähnte und lediglich von dem Standpunkt bedingt, den er gewählt. Es nützt auch nichts zu sagen: der Unterschied beider liege in der Summe ihrer unterscheidenden Merkmale; denn alle diese sind subjektiv, können daher auch in ihrer Gesammtheit keinen objektiven Unterschied

begründen. Es gibt also keinen objektiven absoluten, vom Subjekt unabhängigen Unterschied; aller Unterschied ist vielmehr subjektiv, relativ d. h. er hängt vom subjektiven Standpunkt unserer Vergleichung ab. Daher kann der Unterschied als solcher (als objektiver Unterschied) in den Dingen selbst nicht existiren.

Freilich fällt es uns unendlich schwer, diesen Satz zu begreifen, und man wird erstaunt fragen: Wie ein Baum, ein Haus, ein Gebirge ꝛc. das wären keine Unterschiede? Allein man vergißt eben, daß wenn wir sagen, wir sehen „etwas", wir unbewußt schon unterschieden haben, und daß wir nur deßhalb Unterschiede erblicken, weil wir eben unterscheidende Wesen sind. Die Dinge müssen sich ja nach unseren Vermögen richten und nicht umgekehrt. Es ist daher auch verzeihlich, wenn es uns so schwer fällt jenen Satz zu begreifen, da unsere ganze Organisation uns nöthigt, wohin wir blicken Unterschiede wahrzunehmen. Allein eine nähere Reflexion zwingt uns doch zu gestehen, daß der Unterschied als solcher nicht in den Dingen existiren könne, da derselbe nur das Produkt unserer unterscheidenden Thätigkeit, und von dem subjektiven Standpunkt unserer Vergleichung bedingt ist.

Dieser Satz verwickelt uns indessen in eine bedenkliche Antinomie. Freilich ist es klar bei der Relativität und Subjektivität alles Unterschiedes, daß derselbe als solcher in den Dingen nicht existiren kann; es ist aber ebenso klar, daß wir keine Unterschiede aus den Dingen herauslesen könnten, wenn solche in denselben nicht wären. Jene Reflexion negirt den Unterschied in den Dingen: diese postulirt ihn. Diesen Widerspruch löst nun: Das Gesetz der Coexistenz.

Es ist eine Thatsache, wohin wir blicken überall nehmen wir Unterschiede wahr. Der Unterschied kann aber als solcher in den Dingen selbst nicht existiren, er soll jedoch und muß in denselben existiren, da wir sonst keine Unterschiede wahrnehmen könnten, also: kann er in den Dingen nur coexistiren, d. h. die unterscheidenden Merkmale coexistiren in den

Dingen neben anderen Merkmalen, die keinen Unterschied begründen. Ich nenne diese wichtige Folgerung das Gesetz der Coexistenz. Wir müssen demnach sagen: Allerdings sind Dinge und überhaupt Unterschiede in der Welt; aber sie existiren nicht als solche, als fertige objektive Unterschiede im dogmatischen Sinne, sondern nur als Unterschiede der Potenz, der Möglichkeit nach, d. h. jedes Ding und jeder Theil eines Dinges hat die Befähigung in sich, ist dazu angelegt, Unterschied werden zu können. Die Welt und jedes Ding ist ein Complex von unendlich vielen möglichen Unterschieden, und es kommt nur auf den subjektiven Standpunkt meiner Vergleichung an, ob ich diesen oder jenen möglichen Unterschied zum wirklichen Unterschied mache. In der Welt coexistiren alle Unterschiede heißt nicht, sie sind nicht vorhanden, sondern sie sind vorhanden aber nur der Potenz, der Möglichkeit nach. Wirklich werden die Unterschiede erst in unserem Denken durch die vergleichende und unterscheidende Thätigkeit desselben.

Damit ist jene scheinbare Antinomie gelöst und es ist gezeigt, daß die beiden Sätze: „der Unterschied existirt als solcher in den Dingen selbst nicht" und „es müssen Unterschiede in der Welt existiren, da sonst keine Unterschiede wahrgenommen werden könnten", keinen Widerspruch enthalten.

Dieses Gesetz ist in seiner Anwendung von größter Tragweite. Indessen kann ich mich hier darauf nicht einlassen, da es mich zu weit führen würde. Es genügt mir die durchgängige Subjektivität unserer Weltanschauung gezeigt zu haben. Es ist durchaus nicht zufällig, daß wir die Welt als einen Complex von unendlich vielen Dingen, die Dinge wieder als einen Complex von vielen Merkmalen, Beschaffenheiten, Eigenschaften, Atomen, Monaden 2c. 2c. denken; Dinge, Merkmale u. s. w. all' dieses sind nichts anderes als Produkte unserer vergleichenden resp. unterscheidenden Thätigkeit, es sind Unterschiede und wir müssen uns die Welt als einen Complex von unendlich vielen Unterschieden denken, weil wir unterscheidende Wesen sind

So ist unsere ganze Weltanschauung unsere subjektive That und nichts weniger als das bloße Abbild der wirklichen objektiven Außenwelt. —

Ich kehre zurück zu dem Satze: alles Erkennen beruht auf Vergleichen, ist Unterschriden. „Vergleichen" heißt nun nichts anderes, als zwei oder mehrere Objekte unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt (tertium comp.) zusammenstellen und ihr Verhältniß zu diesem zu bestimmen. Ein solcher gemeinsamer Beziehungspunkt muß immer vorhanden seyn, d. h. die Dinge, die ich vergleichen will, müssen „gleichartig" seyn, wenn eine Vergleichung und hiermit positive Erkenntniß möglich seyn soll. Wo kein tert. comp. da ist auch kein Vergleichen möglich. Daher lautet das erste Gesetz aller Erkenntnißmöglichkeit, das Gesetz der Gleichartigkeit: Gleichartiges wird durch Gleichartiges und nicht durch Ungleichartiges erkannt. Also Individuum durch Individuum, die Art durch Vergleichung mit anderen Arten, Gattung durch Gattung, Historisches durch Historisches, Chemisches durch Chemisches ꝛc.

Dieses Gesetz ist so allgemein bekannt, daß ich nichts weiter darüber zu sagen brauche. Ich erwähnte es hier nur, um mich später darauf berufen zu können. —

Das Problem des Bewußtseyns.

Bevor ich nun wieder auf die Ideenassociation übergehe, muß ich noch ein Thema berühren, welches für die spätere Untersuchung ebenfalls von Wichtigkeit ist, nämlich die Frage über die Entstehung des Bewußtseyns.

Auch über diesen Punkt hat Ulrici wohl die trefflichsten Aufschlüsse gegeben, indem er (Gott u. d. M. S. 274—367; Comp. der Log. S. 18 f. u. a. a. O.) eingehend nachzuweisen suchte, daß das Bewußtseyn auf derselben unterscheidenden Thätigkeit beruhe, die wir bereits als Denkthätigkeit kennen gelernt. Ich stimme ihm auch hierin vollständig bei.

Wenn aber das Bewußtseyn auf Unterscheiden beruht, so wird man mir auch zugeben, daß es auf Vergleichen beruht,

da alles Unterscheiden, wie oben gezeigt, ein Vergleichen voraussetzt. Demnach erscheint mir das Bewußtseyn als das Produkt einer gewissen Entwicklung, welche mit Vergleichen beginnt und mit Unterscheiden endet.

Ueber diesen Entwicklungsproceß läßt sich im Allgemeinen Folgendes sagen (Detail findet sich bei Ulrici Gott u. d. M. S. 274—362): Wir werden uns der Dinge, die um uns her vorgehen, nur dann bewußt, wenn sie eine Veränderung unseres Zustandes herbeiführen. Nur die Veränderung oder genauer der Unterschied zwischen früher und jetzt kommt uns zu Bewußtseyn und zwar muß derselbe mit einer gewissen Stärke auftreten (vgl. Die Untersuchungen E. H. Weber's und Th. Fechner's über den Stärkeunterschied zweier Sinneseindrücke; Ulrici Gott u. d. M. S. 236 f.). Doch vermögen wir auch durch einen spontanen Akt der Seele uns Dinge zum Bewußtseyn zu bringen, die uns sonst nicht zum Bewußtseyn kämen (z. B. das gleichmäßig auf uns Einwirkende), wenn wir aus irgend einem Interesse unsere Aufmerksamkeit darauf richten. Aber auch hier ist das Gegebenseyn eines möglichen Inhalts des Bewußtseyns und eine gewisse Passivität, in welche er uns versetzt, wenn wir sie auch nicht mehr fühlen, da wir uns daran gewöhnt haben, die Vorbedingung des Bewußtseyns.

Das Bewußtseyn selbst nun entsteht durch einen Akt der Unterscheidung, indem wir durch unbewußte, unwillkührliche Vergleichung unseres früheren Zustandes mit dem jetzigen, den Unterschied beider wahrnehmen und fühlen, daß wir Andere geworden sind.

Dadurch nun, daß wir die Ursache unserer Beschränkung, die Sinnesempfindung, von unserem Selbst unterscheiden, kommen wir zum Bewußtseyn, daß überhaupt etwas auf uns wirkt. Damit weiß ich aber noch nicht, was auf mich einwirkt, d. h. ich habe noch kein Bewußtseyn, kein Verständniß und keine Erkenntniß des Gegenstandes, der mich in Passivität versetzt und sich mir aufgedrungen hat. Um nun aus meiner Beschränkung herauszukommen und mir ein Verständniß meiner

Empfindung zu verschaffen, vergleiche ich den Inhalt meiner Empfindung mit anderen früheren gleichartigen Inhalten meines Bewußtseyns und gewinne so das klare Bewußtseyn des Gegenstandes, der sich mir aufgedrungen. Dieses Stadium des Bewußtseyns, in welchem uns das Verständniß der Erfahrung aufgeht, heißt der Erkenntnißakt, von dem wir Näheres unten sprechen werden.

Der Gegenstand meiner Empfindung wird mir also dadurch bewußt, daß ich ihn mit anderen gleichartigen Inhalten meines Bewußtseyns vergleiche und ihn von denselben unterscheide. Dieses aber setzt voraus, daß ich den Inhalt meiner Empfindung zuerst in sich selbst, in seinen Bestandtheilen unterschieden habe, was ich freilich erst genau in Folge der Vergleichung mit anderen gleichartigen Vorstellungen zu Stande bringen kann. Allein wenigstens die Form, den Umriß meines Inhaltes muß ich im Allgemeinen unterschieden haben, ehe ich daran kann, ihn mit anderen Umrissen zu vergleichen.

Im Entwicklungsprozeß des Bewußtseyns von dem unbestimmten Gefühl der Beschränkung unseres Daseyns angefangen bis zum klaren Verständniß des Gegenstandes, der diese Hemmung verursachte, dürften sich hiermit folgende 3 Stadien mit Bestimmtheit unterscheiden lassen:

Vorbedingung des Bewußtseyns ist ein Inhalt, der eine Veränderung in meinem Daseyn hervorruft und mit einer gewissen Stärke sich mir aufdrängt. Dadurch werde ich in eine gewisse unfreiwillige Spannung und Passivität versetzt, welche mich veranlaßt, meine Aufmerksamkeit auf die Ursache derselben, den Eindruck, den ich erleide, zu richten, d. h. diese zu vergleichen und zu unterscheiden und sie mir dadurch zum Bewußtseyn zu bringen.

Im ersten Stadium nun vergleiche ich unwillkührlich meinen jetzigen beschränkten Zustand mit dem früheren und unterscheide meine Beschränkung von meinem Selbst als dem Beschränkten, das Objekt meines Bewußtseyns von mir selbst als

bewußtem Subjekt und gelange so zum Bewußtseyn, daß etwas auf mich wirkt.

Im zweiten Stadium vergleiche ich den Inhalt meiner Empfindung in sich selbst, d. h. in seinen Bestandtheilen und unterscheide wenigstens den allgemeinen Umriß desselben. Ich bringe mir also den Inhalt meiner Empfindung im Allgemeinen zum Bewußtseyn.

Im dritten Stadium endlich unterscheide ich den Inhalt meiner Empfindung von anderen früheren gleichartigen Inhalten meines Bewußtseyns, wodurch ich dann ein Verständniß der Empfindung erlange und das klare Bewußtseyn, die Erkenntniß des Gegenstandes, der auf mich wirkt, gewinne.

So viel über den Entwicklungsproceß des Bewußtseyns. Machen wir uns jetzt den Unterschied zwischen Bewußtseyn und Erkenntniß klar. Beide Begriffe werden häufig verwechselt; sie sind aber nur verwandt und nicht identisch. Bewußtseyn entsteht nämlich dadurch, daß wir einen gegebenen, sich aufdrängenden Inhalt von uns selbst als durch denselben beschränkten Wesen, ein Objekt des Bewußtseyns von uns selbst als bewußtem Subjekt unterscheiden. Das Erkennen dagegen besteht darin, daß wir irgend einen Inhalt unseres Bewußtseyns von einem andern Inhalt desselben unterscheiden. Im Erkenntnißakte also unterscheiden wir zwei Objekte des Bewußtseyns von einander, im Bewußtseynsprocesse dagegen ein sich aufdrängendes Objekt von uns selbst als bewußtem Subjekt.

Was das Selbstbewußtseyn betrifft, so ist dieses nur eine specielle Art des Bewußtseyns, ein Bewußtseyn, dessen Gegenstand mein eigenes Selbst ist. Im Selbstbewußtseyn unterscheide ich meine eigenen Zustände, Vorstellungen, Gefühle rc., kurz meine Daseynsweise als die meinige von mir selbst als dem bewußten Grunde derselben, mein Ich als Objekt meines Bewußtseyns von meinem Ich als bewußtem Subjekt. „Das

Selbstbewußtseyn hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande" (Reinhold, Theor. d. Vorstell. Verm. S. 326). —

Endlich ist, da nichts Inhalt meines Bewußtseyns werden kann, was ich nicht von mir selbst unterscheide, mir als Nichtich, als Objekt gegenüberstelle, also zum Gegenstand einer Vorstellung mache, unser ganzes bewußtes Geistesleben in Vorstellungen erschöpft. Alles was nicht Gegenstand einer Vorstellung ist oder werden kann, kommt uns nicht zum Bewußtseyn. Gefühle, Triebe, Wille, Ideenassociation, ja mein Bewußtseyn selbst und die vergleichende und unterscheidende Thätigkeit selbst, auf welcher jenes beruht, kurz all' dieses ist uns völlig unbewußt und vollzieht sich völlig unbewußt in uns. Nur wenn wir das Eine oder Andere zum Gegenstand einer Vorstellung machen und so uns dasselbe als Objekt des Bewußtseyns gegenüberstellen, gewinnen wir ein Bewußtseyn unserer Zustände und Thätigkeiten. —

Näher auf das Problem des Bewußtseyns einzugehen ist hier nicht der Ort. Wir reichen mit dem Gesagten für die spätere Untersuchung aus. Was aber die Beneke-Herbartische Theorie des Bewußtseyns betrifft, wonach die Empfindung bei gehöriger Stärke das Bewußtseyn unmittelbar mit sich führe (Beneke definirt z. B. das Bewußtseyn geradezu als „Stärke des psychischen Seyns", Lehrb. der Psychol. 1845 §. 57 Anm.), so verweise ich auf die treffliche Widerlegung derselben bei Ulrici, Gott u. der Mensch S. 285—288; 301 f.; 484 fg. u. a. a. O. —

Das Gesetz der Ideenassociation. Apriorischer Gehalt desselben. Ideengänge. Wechsel der Einfälle.

Ich kehre nun wieder zu meinem eigentlichen Thema zurück. Es handelt sich darum, den apriorischen Gehalt des oben aufgestellten Gesetzes der Ideenassociation nachzuweisen.

Wir haben oben bereits durch Induktion gefunden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach das tert. comp., der Beziehungspunkt, das Band der einzelnen Vorstellungen in der Ideenassociation sey.

Durch Deduktion aus dem Erkenntnißprincip aber gelangen wir zu folgenden Resultaten: Da alles Denken Vergleichen, alles Erkennen hiermit Unterscheiden ist, da ferner auch unser Bewußtseyn nur auf dieser vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit beruht, so kann nichts in unser Bewußtseyn eingehen, nichts gedacht und erkannt werden, ohne vorher verglichen worden zu seyn In jeder Sinneswahrnehmung liegt daher bereits νοῦς. Sobald ich sage, ich sehe „etwas", muß ich, wenn auch unbewußt, schon verglichen und unterschieden haben; denn jedes „Etwas" ist schon ein Unterschiedenes. Wo aber Unterschiedenes ist, da war Vergleichung und wo Vergleichung ist, da müssen sich auch tertia comparationis finden, denn eine Vergleichung ohne Vergleichungspunkte ist nicht denkbar. Da nun alle Vorstellungen nur durch Vergleichen in unser Bewußtseyn eingehen können, so wird jede neue Erfahrung im Erkenntnißakte bereits mit dem früheren durch tertia comp. verbunden, und es ist daher logisch sehr wohl denkbar und gerechtfertigt, daß das Band der Ideenassociation kein anderes sey als diese Beziehungspunkte.

Das Resultat der Induktion und Deduktion würde sich also decken. Allein Induktion giebt nur Wahrscheinlichkeit, Deduktion sagt nur, daß etwas möglich sey; die Nothwendigkeit folgt aus keinem von beiden. Entscheidend für den wissenschaftlichen Werth dieses Gesetzes ist daher erst Folgendes:

Wir haben oben gesehen, daß unser Erkennen sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge sich nach unserem Erkennen, nach unserem Vermögen richten müssen. Daher kann auch das Gesetz der Ideenassociation seinen Grund nur in unseren Vermögen, nur in unserer eigenthümlichen allgemeinmenschlichen Organisation haben. Unsere Organisation nun besteht darin, daß Alles, was in unser Bewußtseyn eingeht, vorerst verglichen und unterschieden werden muß und eben durch diese Thätigkeit in unser Bewußtseyn aufgenommen wird. Also muß das Gesetz der Ideen-

association nothwendig in diesem Vergleichen seinen Grund haben und aus dem Begriff des Vergleichens deducirt werden können. Dann kann das ideale Band der Vorstellungen aber kein anderes seyn, als das tertium comp., denn nur durch dieses werden zwei Vorstellungen im Erkenntnißakte mit einander verbunden, und weil nun eben Alles, was in uns eingeht verglichen werden muß, und nur durch Vergleichung in uns eingehen kann, so ist Alles durch tertia comparationis mit einander verbunden und das Gesetz der Ideenassociation kann nicht anders lauten als:

Alle möglichen Vorstellungen können sich erwecken, wenn sie nur durch tertia comp. mit einander verbunden sind, d. h. irgend einmal verglichen und unterschieden worden sind.

Dieses Gesetz hat apriorischen Gehalt, da es sich nur als eine Consequenz der eigenthümlichen geistigen Organisation des Menschen erwies, und ist somit nicht wie jene Regeln ein empirisches, sondern ein nothwendig und allgemeingültiges also wissenschaftliches Gesetz. Wie das Princip des Denkens für alle Menschen gilt, so auch dieses Gesetz der Ideenassociation, da es nur ein Ausfluß, eine nothwendige Folgerung aus jenem Denkprincip ist.

Es wundert mich sehr, daß Ulrici dieses Gesetz nicht fand und sich lieber in seiner Darstellung der Ideenassociation (Gott u. d. Mensch S. 497—537) mit dem Hergebrachten begnügte, anstatt seine Principien auch hier praktisch zu verwerthen. Wie nahe er daran war, dieses Gesetz zu finden, zeigt seine Beantwortung der Frage: Wie ist Erinnerung möglich? S. 473—474.

Man darf sich indessen die Ideenassociation nicht vorstellen als eine einzige endlose Reihe aneinandergeknüpfter Vorstellungen, sondern ähnlich wie die Gänge eines Bergwerkes, in welchem sich immer ein Gang vom anderen abzweigt, und von diesem sich wieder andere abzweigen, und wieder verbinden in infin. Denn durch jede neue Erfahrung, welche mit den frühe-

ren verglichen wird, entstehen neue Verbindungen, neue Ideengänge, und so kann eine Vorstellung mit hundert anderen Vorstellungen verknüpft seyn und daher auch mit hundert verschiedenen Ideengängen, je nachdem ich eben einmal die betreffende Vorstellung mit dieser oder jener andern Vorstellung verglichen habe.

Daraus erklärt sich auch der Wechsel der Einfälle, daß mir z. B. bei dem Namen Dresden heute die berühmte Bildergallerie, morgen ein Freund, der dort wohnt, übermorgen ein unangenehmer Vorfall, der mir dort begegnete, in Erinnerung kommt. Die Vorstellung die ich mir von Dresden gemacht, ist ja mit allen anderen Vorstellungen verknüpft, mit denen ich sie verglichen, und dadurch mit hundert Ideengängen in Verbindung gebracht. Es kommt daher nur auf die zufällige Veranlassung an, ob mir bei der Vorstellung Dresdens diese oder jene Verbindung wieder zum Bewußtseyn kommt.

Den Inhalt der Ideenassociation bildet die gesammte Erfahrung. In ihr ist all unser Wissen beschlossen. Alle Erfahrungen, die wir in jedem Augeblick durch die Sinne machen, gingen ohne sie sofort für uns wieder verloren. Im Geiste kann keine Erfahrung (Vorstellung) allein stehen; wir könnten uns an sie nicht mehr erinnern, da uns das Mittel hierzu fehlte. Die Ideenassociation aber ist das Mittel uns an die gemachten Erfahrungen wieder zu erinnern, und darum müssen alle Erfahrungen in dieselbe aufgenommen werden, wenn sie nicht sofort wieder verloren gehen sollen. Dieses geschieht auch unwillkührlich in Folge des Denkens (Vergleichens) und Erkennens von selbst, indem hierdurch jede neue Erfahrung mit den früheren durch tertia comp. verbunden und dadurch der Ideenassociation einverleibt wird.

Auf der Ideenassociation beruht auch unser ganzes Wissen. Ohne sie wäre weder ein zusammenhängendes Denken (Continuität) noch ein Wissen überhaupt möglich. Ohne sie gäbe es keine Geschichte, keine Philosophie, mit einem Wort keine Wissenschaft. Ja ich kann mir gar nicht denken, wie wir

ohne sie auch nur für den Augenblick leben könnten, geschweige denn ein Bewußtseyn von unserer Vergangenheit hätten. Von einer Zusammenfassung der mannigfaltigen Erfahrungen in der Einheit des Bewußtseyns könnte keine Rede seyn. Wir könnten uns weder räumliche Ausdehnung noch zeitliche Succession vorstellen, da wir immer ohne Ideenassociation das vorhergehende Theilchen schon wieder vergessen haben würden, wenn wir auf das nachfolgende blicken. So aber beruht alle Synthesis der Erfahrung auf Verbindung durch tertia comp. und Nichts verbindet sich von selbst, sondern Alles nur durch die Thätigkeit des Denkens, wie sich deutlich in der Reproduktion zeigt, wo nur das wieder erscheint, was wir durch unsere vergleichende Thätigkeit in der unmittelbaren Anschauung verbunden haben.

Was ich aber ganz und gar für die weittragendste Bedeutung der Ideenassociation halte, ist: daß das Verständniß jeder neuen Erfahrung ganz von unserer jeweiligen Ideenassociation abhängt, und daß da wo die Ideenassociation nicht im Stande ist, ein gleichartiges Medium zur Vergleichung zu liefern, auch ein Verständniß der Erfahrung nicht zu Stande kommt. Doch davon unten.

Den mächtigsten Einfluß hat die Ideenassociation auch auf unser Handeln. Alle unsere Entschließungen, kurz der Wille und die Aeußerungen desselben, all' unser Thun hängt von ihr ab. Die jeweilige Vorspiegelung der Ideenassociation ist gewöhnlich das oft halb unbewußte Motiv unserer Handlungen, und je weniger sich der Mensch die Triebfedern seines Handelns zum Bewußtseyn bringt, um so mehr ist er der Sklave seiner (unbewußten) Ideenassociation.

So wenig daher eine Freiheit im Sinne von „Unabhängigkeit von der Natur" denkbar ist, ebenso wenig gibt es eine Freiheit, die unabhängig von der Ideenassociation wäre (Ulrici glaubt dagegen, die menschliche Freiheit retten zu können S. 533). Wenig gebildete und wenig denkende Leute stehen ganz unter der Herrschaft ihrer Ideenassociation, und handeln unbewußt nach

ihren Befehlen. Es lebt überhaupt Niemand, der unabhängig von seiner Ideenassociation wäre. **Frei ist nur der**, der sich, die unvermeidliche Nothwendigkeit des Gesetzes erkennend, aus freier Wahl demselben fügt, und nun seiner Ideenassociation selbst den Weg vorzeichnet, den er wandeln will, selbst die Grundsätze aufstellt, nach denen er denken und handeln will. Der freie Mann gibt sich selbst seinen Imperativ und lebt nach demselben. Je strenger er aber demselben nachlebt, desto mehr hängt er natürlich von seiner Ideenassociation ab; aber diese Association und die Abhängigkeit von derselben ist eine selbstgewollte selbstgesetzte, eine Association die sich wieder aufheben und ändern läßt, und darin liegt seine Freiheit. Der unfreie Mensch dagegen ist der willenlose Spielball seiner Ideenassociation, ein Spielball des Zufalls in der Verbindung seiner Vorstellungen und ein Sklave der augenblicklichen Laune, in die ihn seine Ideenassociation versetzt. — Näher auf das Problem der menschlichen Freiheit einzugehen ist hier nicht der Ort. Diese Andeutungen genügen jedoch, um zu zeigen, daß der Determinismus in der Ideenassociation keineswegs so gefährlich für die menschliche Freiheit ist, als es scheinen möchte.

Die größte Bedeutung erhält die Ideenassociation endlich auch dadurch, daß **in ihr die geistige Individualität des Menschen liegt**. Jeder Mensch hat eine doppelte Individualität: eine materielle, welche in seinem räumlich zeitlichen Daseyn liegt und eine geistige; und diese ist bedingt durch seine Ideenassociation. Es gibt keine zwei Menschen, welche genau dieselben Erfahrungen und daher genau dieselbe Ideenassociation hätten. Es können ja schon zwei Menschen nicht einmal ein und denselben Gegenstand betrachten, ohne verschiedene Bilder desselben in sich aufzunehmen. Und nun vergleicht erst Jeder denselben noch mit seinen Erfahrungen und sagt auch unve[...] hohlen, daß er mit seinen Erfahrungen dieses Objekt so b[...] trachten müsse. Dadurch entsteht unendliche Verschiedenheit [...] den Geistern, und es gibt keine zwei Menschen auf der We[...] die ein und denselben Gegenstand sich genau in derselben Wei[...] vorstellten und über ihn genau dasselbe dächten. Jeder Mens[...]

ist nicht bloß körperlich, sondern auch geistig „nur die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, von Kost und Kleidung.“ Jeder Mensch ist das Produkt seiner individuellen Erfahrungen und der individuellen Verbindung derselben in seiner Ideenassociation. Darauf beruht seine Persönlichkeit und Individualität, sein ganzes Denken und Handeln. Wer einen Menschen gründlich kennen lernen will, braucht nur seine Ideenassociation zu studiren; ihr Inhalt ist ja der terminus medius, an dem er Alles, was er wahrnimmt und denkt, prüft.

Trotz dieser ungeheueren Verschiedenheit der geistigen Individualität der Menschen in Folge der Ideenassociation sind wir Alle doch durch die gleichen Gesetze des Denkens und Erkennens zur Einheit gebunden, und so verschieden auch der Inhalt der Erfahrungen der einzelnen Menschen ist, die Formen derselben sind doch für Alle die gleichen und Alle denken und Erkennen die Dinge nach denselben Gesetzen. —

Die Stellung der Ideenassociation zur Persönlichkeit und Individualität des Menschen ist von höchster Wichtigkeit für die Unsterblichkeitsfrage. So interessant dieser Gegenstand wäre, begnüge ich mich doch damit dieses hier angedeutet zu haben und überlasse das Weitere dem eigenen Nachsinnen denkender Leser.

Da alle Erfahrung uns durch Vergleichen zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß kommt, durch dieselbe Thätigkeit aber auch zugleich in unsere Ideenassociation aufgenommen wird, so können wir mit vollem Rechte behaupten: Der Gedanke des Menschen ist ewig, d. h. was einmal in mein Bewußtseyn und damit in meine Ideenassociation eingegangen ist, ist und bleibt mein geistiges Eigenthum, so lange ich lebe und kann nicht wieder für mich verloren gehen, da ich in der Ideenassociation das Mittel habe alle meine Erfahrungen unter günstigen Bedingungen wieder zu reproduciren. So „lehrt die Erfahrung, daß Menschen besonders im Traume oder bei fieberhaften Anfällen, sogar in ihrem hohen Alter oft Vorstellungen reproduciren, welche sie vor sehr langer Zeit gehabt, und woran sie in

ihren späteren Jahren gar nicht gedacht hatten“ (Esser Psych. 173). Dinge, deren wir uns Jahre lang nicht mehr erinnert, stehen plötzlich wieder klar und deutlich vor unserem Bewußtseyn. Z. B. eine Persönlichkeit, die wir viele Jahre nicht mehr gesehen, und an die wir nicht weiter gedacht, erkennen wir, wenn wir zufällig mit ihr wieder zusammentreffen, oft sofort wieder. Was einmal in uns eingegangen ist, bleibt unser ewiges Eigenthum, und geht nicht wieder verloren. Darum können wir auch nicht leicht mit voller Bestimmtheit sagen, daß eine Vorstellung gänzlich uns abhanden gekommen sey, sondern wir lassen es dahingestellt und meinen: „Es wird uns schon wieder einmal einfallen.“

Wie kommt es dann aber, daß wir Manches doch so schnell wieder vergessen? Wenn der Gedanke ewig ist, möchte man glauben, ein Vergessen sey gar nicht möglich. Und so ist es auch. Es gibt kein Vergessen. Alles Vergessen ist nur subjektive Unfähigkeit zu unterscheiden. Daraus erklärt sich die vermeintliche allmähliche Verdunklung unserer Vorstellungen, welche keineswegs als eine „stätige Abnahme der Vorstellungen bis zum Nullpunkt hin“ betrachtet werden darf. Der sog. Vergessenheit sind namentlich Erfahrungen ausgesetzt, die wir tagtäglich machen. So wissen wir am anderen Tage oft schon nicht mehr, was wir Alles Tags vorher gethan, am Samstag nicht mehr, was wir am Montag thaten. Wenn wir eben ein Geschäft alle Tage verrichten oder irgend eine Vorstellung häufig haben, so vermögen wir bald in der Masse ähnlicher und fast gleicher Vorstellungen, jede einzelne nicht mehr bestimmt zu unterscheiden, und können daher oft nicht sagen, welche unter diesen vielen gleichartigen Vorstellungen diejenige sey, welche wir an diesem oder jenem Tage in uns aufgenommen haben. Man hat schon geglaubt, es bilde sich aus der Masse ähnlicher und gleichartiger Vorstellungen eine einzige Allgemeinvorstellung mit ineinanderfließenden Grenzen, welche alle übrigen in sich befassen würde, allein das ist wohl nicht richtig, vielmehr führt mir meine Ideenassociation nur ganz concrete

Vorstellungen in der Schnelligkeit vorüber, von welchen ich aber wegen ihrer großen Aehnlichkeit, eine von der andern nicht mehr leicht und bestimmt zu unterscheiden vermag. Alles Vergessen beruht also nicht auf einem Verblassungs- und Vernichtungsproceß unserer Vorstellungen, sondern ist nur subjektive Unfähigkeit des Denkvermögens in einem Complex gleichartiger und ähnlicher Vorstellungen, die eine von der anderen noch sicher und bestimmt zu unterscheiden. Wenn daher Jemand über etwas nachdenkt und das Rechte gefunden zu haben meint, dann aber z. B. aus den begleitenden Umständen ersieht, daß er sich doch geirrt, so sagt er, ich habe beide Vorstellungen „verwechselt". So verwechseln wir, was wir am Montag gethan, in der Erinnerung mit dem, was wir am Dienstag thaten, und vermögen das Eine vom Anderen nicht mehr bestimmt zu unterscheiden. Gerade daraus aber erhellt klar, daß unsere Ideenassociation uns nicht ein verschwommenes Totalbild der einzelnen gleichartigen Erfahrungen vorführt, sondern immer ganz bestimmte, concrete Vorstellungen; sonst wäre eine Verwechslung ähnlicher Vorstellungen nicht denkbar.

Anderseits aber ist es eine Thatsache, daß wir das Außergewöhnliche in unserem Leben z. B. Gefahren, die wir ausgestanden, folgenreiche Ereignisse ꝛc. nicht leicht wieder vergessen, weil eben alles Erinnern nur ein Unterscheiden der reproducirten Vorstellungen ist, und da, wo ähnliche Vorstellungen fehlen, die uns das Unterscheiden schwer machen könnten, eine Verwechslung nicht möglich ist.

Es gibt also in der That kein Vergessen, keine Verdunklung oder Vernichtung, keine Verschmelzung unserer Vorstellungen, nichts geht spurlos verloren, sondern alles scheinbare Vergessen ist nur subjektive Unfähigkeit unter einer Masse ähnlicher und fast gleicher concreter Vorstellungen eine bestimmte Wahl treffen zu können.

Wenn es nun aber Thatsächlich feststeht, daß wir Vorstellungen vergessen und zwar dergestalt vergessen, daß wir uns auch nicht erinnern sie jemals gehabt zu haben, daß also kei-

neswegeſ alle Vorstellungen erinnerbar seyen, so wird es nöthig seyn, noch zu untersuchen, was denn überhaupt in unsere Ideenassociation aufgenommen und von ihr reproducirt werden kann, damit wir nicht am Ende Dinge von ihr verlangen, die sie ihrer Natur nach gar nicht leisten kann. Hiefür läßt sich ein ganz bestimmtes Gesetz aufstellen:

Reproductionsfähigkeit der Ideenassociation.

Da nämlich in unsere Ideenassociation nur dasjenige aufgenommen wird, was verglichen und unterschieden und dadurch mit den früheren Erfahrungen durch tertia comp. verbunden wurde, so kann die Ideenassociation auch nur das reproduciren, was wir verglichen und unterschieden haben, und es ist ein unbilliges Verlangen, sie für anderes haftbar zu machen. Das Gesetz der Reproduction der Vorstellungen lautet hiermit:

Unsere Ideenassociation reproducirt die Erfahrungen nur so weit, als wir sie verglichen und unterschieden haben. Was gar nicht verglichen wurde, reproducirt sie nicht wieder. Was nur flüchtig verglichen und daher auch nur unbestimmt unterschieden wurde, kommt nur dunkel und verschwommen entsprechend der Mühewaltung, die wir auf die Vergleichung desselben verwendet, in der Reproduction wieder zur Erscheinung. (Vgl. auch Ulrici, Gott u. d. Mensch S. 478.)

Es ist daher ganz richtig, daß wir uns keineswegeſ an Alles, was wir erlebt, wieder erinnern, ja daß wir oft sogar nicht mehr wissen, irgend eine fragliche Vorstellung jemals gehabt zu haben. Allein man muß dabei eben auch auf die Reproductionsfähigkeit der Ideenassociation blicken. Was ich nicht verglichen, kann sie mir ja nicht reproduciren, da es nicht durch Medien verbunden wurde. So könnte ich einem, der mich fragen würde, was für einen Rock dieser oder jener Bekannte gestern angehabt habe, oft mit bestem Willen keine Antwort geben, da ich auf solche Dinge nicht zu schauen (vergleichen) pflege. Junge und alte Damen dagegen wissen dieses ganz genau, weil sie für dergleichen Dinge Interesse haben und si

vergleichen. Es ist daher auch ganz gewiß richtig, wie Ulrici (Gott u. d. M. S. 489 f.) meint, daß das Interesse, das wir an den Sinneswahrnehmungen nehmen, wesentlich zur leichteren Wiedererinnerung derselben beiträgt, da wir ja Alles, was uns interessirt, viel genauer vergleichen und daher bestimmter unterscheiden, als das, für was wir kein Interesse haben.

Anderseits aber kann man von mir auch nicht verlangen, daß ich das, was ich nur flüchtig verglichen und daher auch nur unbestimmt und verschwommen percipirt (unterschieden) habe, klar und deutlich reproducire. Wenn solche Vorstellungen, dann ebenfalls nur unbestimmt und verschwommen reproducirt werden, so liegt dieses nur in der Natur der Sache, und war nicht anders zu erwarten. Was nie bestimmt und klar in mein Bewußtseyn einging, kann eben auch nie bestimmt und klar reproducirt werden. Es gibt also eigentlich keine verblaßten und verdunkelten Vorstellungen, und wo sich solche finden, sind sie nicht etwa durch einen allmählichen Verblassungs- oder Verschmelzungsproceß entstanden, sondern der Grund ihrer Verschwommenheit liegt bereits im Erkenntnißakt. So sagt auch Ulrici (Gott u. d. M. S. 342), daß wir uns der Vorstellungen um so leichter und sicherer erinnern „je bestimmter klarer und deutlicher" sie ursprünglich gefaßt (d. h. unterschieden) wurden.

Indessen ist diese Verschwommenheit und Unbestimmtheit ein Mangel, an dem überhaupt alle reproducirten Vorstellungen mehr oder minder leiden. Wenn wir etwas auch noch so genau angesehen, wird es doch oft nur unvollkommen reproducirt, und erst wenn wir die gehabte Anschauung im Detail reproduciren wollen, merken wir, wie wenig wir in der unmittelbaren Sinneswahrnehmung genau verglichen und daher bestimmt unterschieden haben. Der allgemeine Umriß, die allgemeine Gestalt einer Sache ist schnell unterschieden, das Detail dagegen wird gewöhnlich nur flüchtig verglichen und daher nur unbestimmt unterschieden, kann in Folge dessen auch nicht bestimmter reproducirt werden, als es in die Ideenassociation aufgenommen

wurde. Die Reproductionsfähigkeit der Ideenassociation deckt sich mit der Arbeitsleistung der Denkthätigkeit in der Sinnes-Wahrnehmung.

Was dagegen einmal bestimmt unterschieden in die Ideenassociation aufgenommen wurde, kann jederzeit unter günstigen Umständen reproducirt werden, und geht nie wieder verloren, da wir ja in der Ideenassociation eben den Schlüssel haben, den Gesammtinhalt unserer Erfahrung uns ins Gedächtniß wieder zurückzurufen. Sonst wäre auch in der That nichts trostloser als die Existenz eines Gelehrten. Sich mit Kenntnissen bereichern hieße Wasser in das Faß der Danaiden tragen. Soll die geistige Arbeit des Menschen nicht ein vergebliches Bemühen und alles Lernen nicht eine Thorheit seyn, dann müssen wir festhalten an dem Satze: Die Gedanken des Menschen sind ewig. —

Dieses Gesetz, glaube ich, ist der klarste Beweis auch dafür, daß der Inhalt unserer Sinneswahrnehmung in der Anschauung sich nicht von selbst verschmilzt, sondern durch die Thätigkeit unseres Denkens einheitlich durch tertia comp. verbunden wird. Denn würde er sich von selbst zur Einheit einer Vorstellung verschmelzen, so müßte die Anschauung vollständig reproducirt werden können; so aber wird nur dasjenige reproducirt, was durch unsere Denkthätigkeit verglichen und unterschieden wurde, und dadurch sich sowohl unter sich, als auch mit der früheren Erfahrung in der Ideenassociation verbunden hat.

Heraclit hat gesagt: Alles fließt. Die Welt ist in einem beständigen Werden begriffen, nicht zweimal vermagst du in denselben Fluß zu steigen. Diese Lehre vom ewigen Flusse gilt auch für den menschlichen Geist. Auch unsere Gedanken sind in einem beständigen Werden begriffen: Alles fließt in unserem Geiste. In jedem Augenblick machen wir ja neue Erfahrungen, die wir durch vergleichen und unterscheiden erkennen, dadurch aber zugleich auch in unsere Ideenassociation aufnehmen und sie uns für immer einverleiben. Da nun aber die Ideenassociation das

Medium zu jedem Erkenntnißakt liefert mit dem wir jede neue Erfahrung vergleichen müssen, und dadurch ihr Inhalt beständig neue Verbindungen mit neuen Erfahrungen eingeht, so gerathen unsere Gedanken in einen ewigen Fluß. Jeden Augenblick machen wir neue Erfahrungen und verbinden sie mit den früheren, jeden Augenblick ist daher der Mensch ein Anderer und in keinem Augenblick ist er ein und derselbe, der er früher war. Da alles Denken und Erkennen wesentlich Thätigkeit ist und auf Vergleichen beruht, so ist ein Stillstand der Ideenassociation, da sie die Medien zur Vergleichung schafft und ohne solche kein Vergleichen, also kein Denken möglich ist, ebenso wenig denkbar, wie ein Stillstand des Denkens, wenn wir uns auch nicht immer klar bewußt sind, daß wir denken und daß unsere Ideenassociation in Bewegung ist. Der ewige Fluß der Gedanken ist somit ein nothwendiges Postulat der eigenthümlichen Organisation des Menschen. Unsere eigenthümliche Denkthätigkeit ist der Grund des ewigen Flusses der Ideenassociation. Wie der ewigwechselnde Mond so sind die Gedanken des Menschen. Sie sind dieselben und sind es nicht; in jedem Augenblick stehen sie unter anderer Beleuchtung, und du erkennst sie wieder und kennst sie nicht mehr die schönen ewigwandelnden Kinder der Natur und deines Geistes.

Ist so der psychische Mensch, der ja jeden Augenblick nur das Resultat seiner ganzen bisherigen Erfahrung ist, in einem beständigen Wechsel begriffen, und zu keiner Zeit derselbe, der er früher war: was Wunder! wenn er nach Monden und Jahren die Welt mit ganz anderen Augen betrachtet, als früher. Wir vermögen ja nicht einmal ein und dasselbe Buch zum zweiten Male mit denselben Augen zu lesen; so oft wir es lesen, lesen wir Anderes heraus, denken wir Anderes hinein, weil wir selbst schon wieder Andere geworden sind.

So erscheint dir die Welt schön und häßlich, du freust dich des Lebens und fluchst dem Tage, der dich geboren, bist heute froh und morgen traurig, weil du beständig ein Anderer und nie derselbe bist. In ewiger Veränderung sind des Men-

schen Gedanken begriffen; Nichts bleibt dasselbe, Alles wird gewandelt. Ueber dem Wechsel aber steht das Gesetz; dieses allein kennt den Wechsel nicht.

Der ewige Fluß existirt also auch im menschlichen Geiste. Wir haben ein Bewußtseyn davon und sprechen vom Wechsel der Vorstellungen und Gefühle, von dem Unterschied zwischen jetzt und früher u. s. w. Dieses wäre aber nicht möglich, wenn nicht etwas in uns wäre, was in allem Wechsel beharrt und sich gleichbleibt. Da nämlich alles Bewußtseyn nur durch Vergleichen resp. Unterscheiden entsteht, so wissen wir von unserer Veränderung nur dadurch, daß wir unseren jetzigen Zustand mit dem früheren vergleichen und so den Unterschied beider wahrnehmen. Wäre aber unser Bewußtseyn selbst mit in die allgemeine Veränderung verflochten und nur ein begleiten, des Phänomen unserer Vorstellungen, so hätten wir kein Bewußtseyn unserer Veränderung, da das Bewußtseyn unseres früheren Zustandes in dem des jetzigen aufgegangen, eine Vergleichung beider Zustände also nicht möglich wäre. Daher ist die Verknüpfung der manigfaltigen Vorstellungen in der *Einheit des Bewußtseyns* die Grundbedingung und unabweisbare Voraussetzung der Möglichkeit des Bewußtseyns unserer Veränderungen. Unser Bewußtseyn geht nicht wie ein Keim in seiner Entfaltung in seinen wechselnden Vorstellungen auf, sondern bleibt über allem Wechsel als ein Beharrendes stehen. Das „Ich denke" sagt Kant, muß alle meine Vorstellungen begleiten können. (W. W. II S. 129). —

Es könnte nun scheinen, als ob die Ewigkeit des Gedankens und der ewige Fluß derselben in Widerspruch ständen. Dem ist aber nicht so. *Ewig* sind nämlich unsere Erfahrungen so weit sie *Inhalt der Ideenassociation* geworden sind, weil wir dadurch im Besitze des Mittels sind, sie unter günstigen Umständen reproduciren zu können. *Beständig wechselnd* dagegen sind die *einzelnen Formen (Verbindungen) der Erfahrung in der Ideenassociation.* Beständig werden unsere Vorstellungen durch die Denkthätigkeit

theils unter sich, theils mit neuen Erfahrungen in neue Verbindungen gebracht, unter neue Gesichtspunkte gestellt; beständig erscheint uns daher unsere Gesammterfahrung, unsere Welt- und Selbstanschauung unter anderer Beleuchtung, in anderem Lichte. Man verstehe mich daher recht: Nicht der Inhalt der Ideenassociation auch nicht die Form, das Gesetz derselben ist dem Wechsel unterworfen, sondern **nur die einzelnen Verbindungen der Erfahrung in der Ideenassociation, die tertia comp.** wechseln und damit das Verständniß der Erfahrung (denn unter anderen Gesichtspunkten erscheint uns ein und dasselbe Ding wieder ganz anders); **tertia comp. aber bleiben sie immer.** Sie werden auch nicht in dem Sinne andere, daß die früheren Verbindungen hierdurch gelöst würden, und an ihre Stelle nun die neue träte; jene früheren bleiben vielmehr, und wir wissen daher recht gut, daß wir irgend einen Gegenstand früher ganz anders betrachtet und verstanden haben, zu den früheren Verbindungen aber gesellen sich neue, so daß ein und dasselbe Ding mit vielen anderen Vorstellungen durch verschiedene tertia comp. verbunden ist. —

Da ich gerade von der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit des Bewußtseyns sprach, so ergreife ich diese Gelegenheit, um noch einmal auf den oben aufgestellten Satz zurückzukommen, **daß der Unterschied als solcher unabhängig von uns nicht existiren kann.** Alles unterscheiden setzt nämlich nicht nur Etwas, welches unterschieden werden soll, und Etwas von dem es unterschieden werden soll voraus, aller Unterschied ist also nicht nur erst das Produkt dieser beiden und eines dritten Faktors, des unterscheidenden Subjektes, sondern aller Unterschied setzt auch die Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit des Bewußtseyns voraus. Denn ich könnte keine Unterschiede wahrnehmen, könnte zwei Dinge nicht von einander unterscheiden, wenn ich, sobald ich auf das zweite Objekt blicke, das erste schon wieder vergessen hätte, und nicht beide Objekte als Inhalt **meines** Bewußtseyns wüßte. Da also die Wahrnehmung des Unterschiedes die Verknüpfung des

Mannigfaltigen in der Einheit des Selbstbewußtseyns voraussetzt, mithin von unserer eigenthümlichen Organisation bedingt ist, so folgt hieraus wieder, daß der Unterschied als solcher unabhängig von uns nicht auftreten kann.

Schluß folgt.

Recensionen.

Beiträge zur Logik. Von Dr. Werner Luthe. Erster Theil. Berlin, Weber, 1872.

Diese „Beiträge" beweisen von Neuem, daß die Entwicklung der Philosophie bei einem jener Knotenpunkte angelangt ist, von denen man eine neue Epoche ihrer Geschichte zu datiren pflegt. Die Logik — wie sie auch gefaßt werden möge — ist die Grundlage der Philosophie und aller Wissenschaft. Wird die Logik zur „logischen Frage", so ist eben damit die Philosophie und die Wissenschaft selbst in Frage gestellt. Sie beginnt daher gleichsam von vorne, indem sie diese Frage zu beantworten sucht. Wer auf den Namen eines Philosophen Anspruch macht, muß sich an ihrer Lösung auf die eine oder andere Weise betheiligen.

Des Verf.s Abhandlung zeichnet sich aus durch ungewöhnlichen Scharfsinn und eine genaue Kenntniß der verschiedenen logischen Systeme, namentlich der neueren Zeit seit Kant. Sie verdient daher eine eingehende Beachtung. Aber sie erschwert dem Kritiker sein Werk, weil sie von keinem positiven Princip ausgeht oder doch die Grundanschauungen, auf denen sie ruht verschweigt, selbst nur Kritik und zwar nur an einzelnen Satzungen der verschiedenen Systeme übt, und daher fast nur zu negativen Ergebnissen gelangt, so daß es den Anschein gewinnt, als gebe es nach des Verf.s Ansicht überhaupt keine Logik. Er verwirft, obwohl wiederum nicht principiell und mit ausdrücklichen Worten, die metaphysische wie die erkenntnißtheoretische Logik. Er will sich an die „gewöhnliche Logik" halten, wenigstens als „Norm für die Auswahl des Stoffes." Aber auch den Standpunkt der „gewöhnlichen" Logik erklärt er für „un-

haltbar", ohne uns zu sagen, was er unter der gewöhnlichen Logik versteht, noch wie dieselbe, wenn ihr Standpunkt unhaltbar ist, doch für die Auswahl des Stoffes normative Geltung haben könne.

Dieselbe Stellung nimmt der Verf. gegenüber meinem System der Logik ein. Ich stimme ihm in vielen Punkten bei, weil er in vielen Punkten mit den Ergebnissen meiner logischen Untersuchungen übereinstimmt; ja ich möchte fast glauben, daß er principiell meinen Standpunkt d. h. meine Auffassung vom Begriff und der Aufgabe der Logik theilt. Andrerseits aber bestreitet er meine Aufstellungen in einzelnen wesentlichen Punkten, — leider wiederum, ohne auf die Principien, auf die ich sie stütze und auf denen meine ganze Logik beruht, einzugehen. Da ich meinerseits die Identificirung der Logik mit der Metaphysik wie mit der Erkenntnißtheorie für einen Irrthum halte, und in einer Anzahl von Abhandlungen („Zur logischen Frage", Halle, 1870) erwiesen zu haben glaube, daß die metaphysische wie die erkenntnißtheoretische Logik principiell unhaltbar sey, so habe ich keine Veranlassung, Hegel, Schleiermacher, Trendelenburg, Ueberweg &c. gegen die Kritik, die der Verf. an ihnen übt, zu vertheidigen, gesetzt auch, daß dieselbe nicht überall vollkommen stichhaltig seyn sollte. Ich beschränke mich daher darauf, meine eignen Sätze gegen seine Angriffe, soweit dieselben auf offenbaren Mißverständnissen beruhen, in Schutz zu nehmen, und seine eigenen positiven Aufstellungen einer kritischen Erörterung zu unterziehen.

Der erste Abschnitt führt die Ueberschrift: „Vorstellung und Begriff", handelt aber nicht von der Vorstellung überhaupt, sondern nur von der „allgemeinen" Vorstellung und sucht zu zeigen, daß sie auf dem vermeintlichen Wege der Abstraction nicht entstehe noch entstehen könne, daß es also allgemeine Vorstellungen im gewöhnlichen Sinne nicht gebe. Ich stimme dem Verf. darin vollkommen bei, weil ich dasselbe darzuthun gesucht habe.

Mit Recht unterscheidet er demgemäß die allgemeine Vor-

stellung vom logischen Begriffe, den Begriff der Vorstellung vom Begriffe des Begriffs. Er kritisirt die Begriffsbestimmungen Hegel's, Schleiermacher's, Trendelenburg's und Ueberweg's, und wendet sich dann gegen meine Auffassung, wonach die Allgemeinheit als Kategorie mit dem logischen Begriff und somit der formale Begriff der Allgemeinheit mit dem Begriff als logischer Form-überhaupt in Eins zusammenfällt. Der Verf. wendet dagegen ein: „Gesetzt jeder Begriff sey allgemein, so bildet doch die Allgemeinheit nicht den Begriff des Begriffs." Das ist ganz richtig; aber ich habe nicht gesagt, daß die „Allgemeinheit" schlechtweg, sondern daß die Allgemeinheit „als Kategorie" oder was dasselbe sey, der formale „Begriff" der Allgemeinheit mit dem Begriff als logischer Form (dem Begriffe des Begriffs) in Eins zusammenfalle. Dieser Satz ist durch des Verf.s Bemerkung nicht widerlegt. Und ebenso wenig wird meine Begriffsbestimmung, wonach jeder Begriff ein Allgemeines zu seinem Inhalt hat, durch den Einwurf getroffen: „In dem Satze: Es herrscht allgemeine Hungersnoth, sey die Hungersnoth etwas Allgemeines; aber sey sie deshalb ein Begriff? — und doch müßte jedes Allgemeinseyn eine Vorstellung zum Begriff machen, wofern der Begriff der Allgemeinheit mit dem Begriff als logischer Form in Eins zusammenfiele." — Der Einwand geht wiederum von der Annahme aus, als hätte ich behauptet, die Allgemeinheit als solche bilde den Begriff des Begriffs. Außerdem paßt das Beispiel nicht. Denn in dem Satze: Es herrscht allgemeine Hungersnoth, ist das Prädikat „allgemein" verschoben; es kommt gar nicht der Hungersnoth zu, sondern der Satz besagt: die Hungersnoth ist allgemeinherrschend, und dieser Satz will wiederum nur sagen: Hungersnoth herrscht in allen den Gegenden, die der Sprechende vor Augen hat. Der Satz stellt also nur eine Thatsache auf, hat gar nichts zu schaffen weder mit dem Begriffe der Allgemeinheit noch der Hungersnoth noch des Herrschens, weil er überhaupt von einem Allgemeinen als Prädicat eines Objects, als Inhalt einer Vorstellung, gar nicht spricht. Ich habe meinerseits nur

behauptet, daß es zum Wesen des Begriffs gehöre, seinem Inhalt nach ein Allgemeines zu bezeichnen, welches einer Mehrheit von Dingen als deren Wesenheitsbestimmung oder nothwendige Eigenschaft (Merkmal) gemeinsam sey. Wenn der Verf. dagegen behauptet, daß „nicht jeder Begriff allgemein zu seyn brauche", so wird es auf seine Gründe dafür ankommen. Mit den obigen Einwänden hat er meine Auffassung nicht widerlegt.

Meine Unterscheidung zwischen Prädicat- und Subject-Begriffen beruht einfach darauf, daß es nicht nur Begriffe giebt, welche — wie der Begriff der Schwere, der Flüssigkeit, Festigkeit, Härte — allgemeine, einer Vielheit von Dingen gemeinsame (qualitative und quantitative) Bestimmtheiten, also ihnen zukommende „Prädicate" zu ihrem Inhalt haben, sondern auch Gattungs- und Artbegriffe, welche — wie die Begriffe Stein, Metall, Pflanze ꝛc. — die einer Vielheit von Dingen gemeinsame, gleiche Wesenheit bezeichnen, und welche ich Subjectbegriffe nenne, weil die Wesenheit (Substanz) des Dinges das (vorausgesetzte, vorgestellte) Subject ist, dem die Bestimmtheiten als Prädicate beigelegt werden. Der Verf. bestreitet diesen Unterschied, aber, wie mir scheint, nur infolge eines Mißverständnisses. Er wendet ein: „Ein und derselbe Begriff könne als Subject und Prädicat gebraucht werden." Das soll doch wohl heißen: Ein und derselbe Begriff könne im Urtheil sowohl die Stelle des Subjects wie die des Prädicats einnehmen. Aber ich nenne ja keineswegs denjenigen Begriff einen „Subjekt"-Begriff, der im Urtheil nur die Stelle des Subjects einnehmen könne, — solche Begriffe giebt es nicht, ebenso wenig wie Begriffe, die im Urtheil nur die Stelle des Prädicats erhalten könnten. Meine Unterscheidung bezieht sich ja gar nicht auf das Urtheil und dessen Form, sondern gründet sich — wie der Verf. ganz richtig bemerkt — auf den Unterschied zwischen den Beschaffenheits- und den Wesenheitskategorieen. Vielleicht indeß tritt meine Meinung in meiner älteren Schrift, dem „System der Logik", aus dem der Verf. citirt, nicht so klar hervor, und insofern mag ich selbst das Mißverständniß verschul-

det haben. Aber der Verf. hätte sich nicht an jene ältere Schrift, sondern an meine neueren Bearbeitungen der Logik, namentlich an die zweite Auflage meines Compendiums der Logik halten sollen: hier, denke ich, ist die Darstellung so klar, daß ihr Sinn nicht wohl mißverstanden werden kann. — Auf meine wirkliche Meinung geht der Verf. erst ein, indem er weiter bemerkt: „Es fragt sich außerdem, ob wirklich alle Subjectbegriffe oder, was das Wort bezeichnen soll, alle Begriffe von Dingen als Artbegriffe unter den kategorischen Gattungsbegriff der Wesenheit gehören. Ist ein Begriff von einem Dinge die allgemeine Vorstellung desselben, — nach der obigen Definition muß er dieß seyn — so braucht er nicht seine Wesenheit zu enthalten. Ulrici erkennt dieß selbst an. Wenn er nämlich zugiebt, daß nur die sachgemäßen Subjectbegriffe eine Erkenntniß des Wesens voraussetzen, so ist eben damit gesagt, daß diese für den Begriff überhaupt nicht erforderlich ist. Außerdem darf er auch deßwegen den Begriff nicht als Vorstellung der Wesenheit fassen, weil er Beschaffenheits- und Wesenheitsbegriffe unterscheidet." Den letzten Satz verstehe ich gar nicht. Ich habe ja nie und nirgend gesagt, daß der Begriff als solcher, der Begriff überhaupt, als „Vorstellung der Wesenheit" zu fassen sey, sondern im Gegentheil, daß nur der Subject- oder Wesenheits-(Art-)Begriff, im Unterschied vom Prädicat- oder Beschaffenheitsbegriffe, die einer Mehrheit von Dingen gemeinsame Wesenheit zu seinem Inhalt habe. Aber auch der erste Einwand, daß nicht alle Artbegriffe unter den kategorischen Begriff der Wesenheit fallen, beruht auf einem Mißverständniß. Ich habe ja oft genug nicht bloß erklärt, sondern dargethan, daß die Logik, obwohl der erste, selbständige, grundlegende Haupttheil der Erkenntnißtheorie, doch nichts mit der (materialen) Wahrheit oder Richtigkeit der Begriffe, Urtheile, Schlüsse zu schaffen habe und zu schaffen haben könne, und daß mithin ein Begriff, Urtheil, Schluß, obwohl materialiter falsch (weil keine „Erkenntniß" enthaltend), doch logisch, formaliter vollkommen gültig seyn könne. Daraus aber folgt unabweislich, daß ein

Wesenheitsbegriff, auch wenn er materialiter falsch ist und keine Erkenntniß des Wesens enthält, doch logisch, formaliter ein Wesenheitsbegriff ist und bleibt, wenn sein Inhalt die gleiche, einer Mehrheit von Dingen gemeinsame Wesenheit bezeichnet. Ist sein Inhalt nicht eine solche — gleichgültig ob wahr oder falsch bestimmte — Wesenheit, so ist er eben kein Wesenheitsbegriff. Hat er dagegen einen solchen Inhalt, so fällt derselbe nothwendig unter den kategorischen, formalallgemeinen Begriff der Wesenheit-überhaupt. — Der Verf. hätte sich die Widerlegung meiner Ansicht leichter machen können, wenn er mir einen Subjectbegriff in meinem Sinne, d. h. einen Gattungs- oder Artbegriff von Dingen, angeführt hätte, der kein Wesenheitsbegriff wäre.

Die alte Frage, ob unserer Annnahme von Gattungen und Arten der Dinge Objectivität zukomme, d. h. ob die Dinge hinsichtlich ihrer Bestimmtheiten wie ihrer Wesenheit an sich selbst begrifflich unterschieden seyen und daher mit Recht von uns unter die Prädicat- und Subjectbegriffe, die wir uns bilden, subsumirt werden, habe ich mit Ja beantwortet auf Grund des Nachweises, daß es eine denknothwendige Annahme und damit eine Annahme sey, an deren Gültigkeit wir nicht zweifeln können, daß die Dinge nach Beschaffenheits- und Wesenheitskategorieen unterschieden seyen, weil sie sonst nicht viele Dinge seyn noch als viele Dinge erscheinen könnten; — eben damit aber seyen sie auch nothwendig begrifflich unterschieden. Die Erfahrung, behaupte ich, könne uns die Gewißheit, daß die begriffliche Scheidung der Dinge in Gattungen und Arten eine allgemeine, alle Dinge umfassende sey, niemals geben, weil in der Erfahrung die Dinge nur begrifflich bestimmt erscheinen und weil wir durch die Erfahrung niemals alle Dinge kennen lernen. Jene denknothwendige Annahme unterstütze daher unsre unzureichende Erfahrung und gebe ihr erst die Gewißheit voller Allgemeingültigkeit (Comp. d. Log. 2. Aufl. S. 256. 264). Der Verf. wendet dagegen zunächst ein: „Es könne die Ungewißheit, ob der auf Grund des bekannten Einzelnen gebildete

Begriff für alles Einzelne, das unter denselben zu fassen ist, gültig sey, die begriffliche Bestimmtheit der Dinge nicht zweifelhaft machen; denn die Kenntniß der Gesammtheit des Einzelnen könne nur eine Modification der Bestimmungen des Begriffs bewirken, nicht aber die Objectivität desselben in Frage stellen." Aber wenn 1000 oder 10000 Dinge, die ich empirisch kenne, begrifflich, nach Gattung und Art oder nach gewissen Bestimmtheiten (der Schwere ꝛc.) unterschieden erscheinen, darf ich darum annehmen, daß alle Dinge begrifflich unterschieden seyen? Warum könnte es nicht Dinge geben, die schlechthin einzelne, schlechthin individuelle, unter keinen Gattungsbegriff zu befassende wären? Durch die Erfahrung kann es offenbar nicht erwiesen werden, daß es keine solche Dinge gebe noch geben könne. — Demnächst behauptet der Verf. weiter: „Auch das Unterschiedenseyn der Dinge beweise nicht ihre sonstige begriffliche Bestimmtheit," — eine Behauptung, die er nackt hinstellt, ohne die von mir dargelegten Gründe für das Gegentheil auch nur anzuführen, geschweige denn zu widerlegen. „Gesetzt aber auch — fährt er fort — letzteres sey der Fall, so folgt hieraus doch nicht die objective Gültigkeit der einzelnen Begriffe, die auf Grund von einem Theil der Exemplare, die unter sie gefaßt werden müssen, gebildet sind. Es müßte sonst die begriffliche Bestimmtheit von Dingen bewirken, daß ein bestimmter Begriff von ihnen objectiv gültig sey. So müßte z. B. daraus, daß die dem Wort „Pflanze" entsprechenden Dinge begrifflich bestimmt sind, folgen, daß ein bestimmter Begriff der Pflanze objectiv gültig ist. Dieß ist offenbar unrichtig". — Allerdings ist dieß so „offenbar" unrichtig, daß der Verf. doch hätte Anstand nehmen sollen, mir diese Ansicht unterzuschieben. Denn in der That hat er sie mir durch ein „offenbares" Mißverständniß nur untergeschoben. Ich habe nirgend behauptet, daß, weil die Dinge an sich begrifflich unterschieden seyen, darum auch unsern Gattungs- und Artbegriffen, die wir uns von ihnen bilden, „Objectivität" zukomme. Ich habe im Gegentheil ausdrücklich erklärt, daß, obwohl unsrer Annahme einer be-

grifflichen Scheidung der Dinge in Gattungen und Arten Objectivität zukomme, doch unsere bestimmten Gattungs- und Artbegriffe, die wir von den verschiedenen Dingen uns bilden, nur „subjective" Begriffe seyen, und daß wir daher dieselben „fortwährend zu prüfen, zu berichtigen, zu vervollständigen haben" (a. a. O. S. 263. 264). Das Wort „Objectivität", das ich in Beziehung auf die Annahme einer begrifflichen Unterschiedenheit der Dinge brauche, bezieht der Verf. seinerseits auf den Inhalt der bestimmten Gattungs- und Artbegriffe, die wir uns nach Anleitung der Erfahrung bilden, als hätte ich mit jener Objectivität auch diese behaupten wollen.

Mit Recht dagegen macht er meiner Fassung des Begriffs der Wesenheit, wie ich ihn im System der Logik bestimmt habe, den Vorwurf, daß der Begriff zu weit sey und die Einheit, in welche ich die Wesenheit setze, genauer hätte bestimmt werden müssen. Ich glaube indeß den Fehler in der 2ten Auflage meines Compendiums der Logik corrigirt zu haben. Hier habe ich die Einheit näher dahin bestimmt, daß sie die mannichfaltigen Momente (Bestimmtheiten, Qualitäten, Kräfte, Bestandtheile) des Dinges „in sich fasse, halte und trage;" daß sie insofern eine „innere sey, als das Ding äußerlich (in seiner Erscheinung) nur eine Mannichfaltigkeit von Momenten zeige, die durch kein wahrnehmbares Band zusammengehalten erscheinen;" daß sie „der Beschaffenheit und Existenz des Dinges insofern zu Grunde liege, als sie dasjenige sey, das seine Dingheit ausmacht, trägt und hält, indem das Ding nur in und wegen der Einheit seiner Momente und der ihm damit zukommenden Selbständigkeit ein Ding sey; und daß sie endlich „insofern das Ding selbst in seinem Ansichseyn sey, als es nur in und kraft seiner Einheit und Selbständigkeit mit sich indentisch, auf sich bezogen und beziehbar, also ein an sich Seyendes sey." Diese innere, fundamentale, mit dem Ansich des Dinges zusammenfallende Einheit, gegenüber der Mannichfaltigkeit der Momente des Dinges, nenne ich die Wesenheit desselben. Diese

Begriffsbestimmung, denke ich, ist dem Einwurfe des Verf.s nicht mehr ausgesetzt.

Gegen die (von mir wie von Andern aufgestellte) Bestimmung, daß zwar nicht der Begriff-überhaupt, wohl aber der Subject-(Gattungs-)Begriff das Wesen der unter ihm befaßten Dinge bezeichne (vorstelle), wendet der Verf. ein: „Es giebt Wörter, welche Zeichen von etwas Unwesentlichen sind, ihre Begriffe können also nicht Vorstellungen des Wesens seyn. So bezeichnet z. B. das Wort „Schimmel" Pferde von bestimmter Farbe. Letztere gehört nicht zum Wesen derselben. Es enthält also der Begriff des genannten Worts nicht die Vorstellung des Wesens. Also ist die obige Definition des Begriffs falsch." Der Einwand beruht auf einer Verwechselung der Begriffe. Zum Wesen (Begriff) des Schimmels gehört allerdings die weiße Farbe so nothwendig (wesentlich), daß der Schimmel ohne sie kein Schimmel wäre. Falsch wäre es daher nur, wenn man dem Worte Schimmel die Bedeutung einer Species oder Art der Pferde beilegte und somit annähme, daß die verschiedene Farbe einen specifischen Unterschied der Pferde bilde. Das ist aber nicht der Fall. Die Sprache hat das Wort nur gebildet, nicht um ein der Gattung oder einer Species der Pferde wesentliches Moment zu bezeichnen, sondern der Bequemlichkeit wegen, um mit Einem Worte die vielen weißen Pferde von den schwarzen, braunen rc. zu unterscheiden. Nicht alle Hauptwörter der Sprache sind Begriffsbezeichnungen. Ueberhaupt aber können von dem bloßen Sprachgebrauche und den sprachlichen Ausdrücken aus, wie der Verf. selbst anerkennt, die logischen Formen und deren Sinn, die logischen Functionen und Bestimmungen weder ermittelt, noch bestritten werden. —

Es ist indessen richtig, daß „nur ein Theil" der Begriffe die Wesenheit der unter ihnen befaßten Dinge bezeichnet. Aber dieser Umstand weist darauf hin, daß es eben verschiedene Klassen von (concreten) Begriffen giebt, nämlich Subject- und Prädicatbegriffe, von denen nur die erste Klasse die Wesenheit der unter ihnen befaßten Dinge, die zweite dagegen Bestimmtheiten

der Dinge bezeichnet, welche (wie die Farbe, der Geschmack, Geruch ɛc.) gewissen Dingen wesentlich, anderen dagegen ganz unwesentlich seyn können.

Weil der Verf. diesen gegebenen wie logisch nothwendigen Klassenunterschied (aus unhaltbaren Gründen) verwirft, ist seine Definition des Begriffs m. E. ungenügend. „Begriff, sagt er wird ein sprachlicher Ausdruck genannt, sofern er eine besondre Vorstellung (Vorstellungscomplex), die [sollte heißen: deren Inhalt oder Object] als eine Art des Seyenden angesehen wird, bezeichnet." Zur Rechtfertigung dieser Begriffsbestimmung des Begriffs bemerkt er: „α) Es ist für den Begriff der sprachliche Ausdruck wesentlich. Die Vorstellung der Gegenstände selbst wird nie Begriff genannt, auch nicht, wenn sie als allgemein gesetzt wird. Man nehme etwa die Vorstellung eines bestimmten Pferdes, mit der der Gedanke verknüpft ist, daß gewisse individuelle Bestimmtheiten von ihr zu abstrahiren seyen. Natürlich kann jedoch ein sprachlicher Ausdruck nur Begriff genannt werden, sofern auf seine Bedeutung reflectirt wird. β) Derselbe muß ferner eine besondre, d. h. ihm eigenthümliche Vorstellung bezeichnen. Begriffe von Eigennamen, die an und für sich nicht eine bestimmte Bedeutung haben, giebt es nicht. Unrichtig ist es z. B. von einem Begriffe des Wortes Kant, richtig dagegen von einem Begriffe des Worts Logik zu sprechen. γ) Die Vorstellung, die der sprachliche Ausdruck bezeichnet, muß als eine Art des Seyenden betrachtet werden. Sprachliche Ausdrücke wie: ein großes Haus, bilden keinen Begriff."

Ich halte diese Definition in Einem Punkte für unrichtig, in andern für zu unbestimmt und ungenau. Unrichtig ist es m. E., daß die Vorstellung der Gegenstände selbst nie Begriff genannt werde und daß daher für den Begriff „der sprachliche Ausdruck" wesentlich sey. Als durch die Spectral-Analyse die neuen chemischen Elemente, Rubidium, Cäsium, Thallium ɛc, entdeckt wurden, ward zunächst ihre begriffliche Bestimmtheit (ihre Species) festgestellt und dann erst wurden sie benannt. Freilich kann die Vorstellung der Gegenstände selbst nicht Begriff

„genannt“ werden, weil zu allem Nennen ein Name gehört. Aber dasselbe gilt auch von jeder Einzelvorstellung (Wahrnehmung) dieses oder jenes bestimmten Dinges. Der sprachliche Ausdruck ist daher allerdings nothwendig, um von Begriffen zu sprechen. Aber darum ist doch der sprachliche Ausdruck dem Begriffe selbst nicht „wesentlich“, sondern eben nur ein Zeichen oder eine Bezeichnung des vorgestellten Inhalts des Begriffs. Nicht der Ausdruck „Dreieck“ wird Begriff genannt, sondern die durch ihn bezeichnete Vorstellung dreier sich schneidender gerader Linien, — wie der Verf. ja selber implicite anerkennt, wenn er bemekt: Der sprachliche Ausdruck „müsse eine besondre d. h. ihm eigenthümliche Vorstellung bezeichnen“. Um so auffallender ist es, wenn er denn doch von einem „Begriff des Wortes“ Logik spricht. M. E. kann man von dem „Begriffe“ eines „Wortes“ überhaupt nicht sprechen. Jedes Wort hat wohl eine Bedeutung, aber keinen Begriff; es kann einen Begriff bezeichnen, aber diese seine Bedeutung ist nicht sein eigner Begriff. — Endlich, was versteht der Verf. unter einer „Art des Seyenden“? Nach dem Sprachgebrauch bezeichnet das Wort „Art“ ein Doppeltes: 1) modus procedendi, agendi, fiendi, namentlich in der Zusammenstellung „Art und Weise“; 2) eine Mehrheit von Dingen, denen irgend welche Bestimmtheiten (Merkmale) gemeinsam sind und die durch diese Bestimmtheiten von andern Dingen sich unterscheiden. Man spricht nicht von einer Art der Schwere, der Flüssigkeit ꝛc., wohl aber kann man die ponderablen Körper (Atome) im Unterschied von den imponderabeln, oder die tropfbarflüssigen im Unterschied von den elastisch flüssigen Dingen als eine Art bezeichnen, in demselben Sinne, in welchem man von Arten der Mineralien, Pflanzen, Thiere spricht. Vom Verf. kann wohl nur die zweite Bedeutung des Worts gemeint seyn. Dann aber fällt seine Definition des Begriffs mit Dem, was ich unter dem Subject- (Gattungs-, Art-) Begriff verstehe, in Eins zusammen, d. h. sie definirt eben nur eine Klasse von Begriffen, welcher die Begriffe der

Schwere, Flüssigkeit ꝛc. als Prädicat= (Merkmals=) Begriffe gegenüberstehen. Oder soll etwa die Schwere, die Flüssigkeit ꝛc. auch als „eine Art des Seyenden“ betrachtet werden können? Wenn man die Schwere auf die Schwerkraft zurückführt, die Flüssigkeit auf einen bestimmten Grad der Cohäsionskraft, kann man allerdings sagen: die Schwere, die Flüssigkeit, sey eine bestimmte Art von Kraft (unter den Gattungsbegriff der Kraft zu subsumiren) und insofern eine Art des Seyenden. Aber eben damit hypostasirt man die Bestimmtheit der Schwere, welche nur eine allgemeine Eigenschaft der (ponderabeln) Dinge ist, zu einem selbständigen, für sich seyenden Dinge, das als solches keine Eigenschaft eines andern seyn kann. So verfährt man wohl im gemeinen Leben, wenn man z. B. Roth, Blau, Gelb ꝛc. als „Arten“ der Farbe, oder den Glockenklang als eine Art von Ton bezeichnet. Aber die Logik kann und darf sich nicht nach solchem ungenauen, verwirrenden Sprachgebrauch richten, sondern hat den Begriff als Form des Denkens mit dem ihr eigenthümlichen, sie bedingenden und durch sie bedingten Inhalt aus der Natur des Denkens abzuleiten.

Der Begriff unterscheidet sich von allen andern (Einzel=) Vorstellungen, daß er ein Allgemeines (des Merkmals, der Wesenheit) zu seinem Inhalt hat. Der Verf. bestreitet dieß. Nach seiner obigen Definition, behauptet er, „kann die Allgemeinheit nicht etwas dem Begriffe Wesentliches seyn, es sey denn, daß das, was der Begriff unter sich begreift, stets in mehreren Exemplaren vorhanden seyn müßte. Dies ist natürlich nicht der Fall. Begriffe wie Logik, Christenthum u. s. w., sind nicht allgemein“. — Aber wenn doch im Begriff eine „Art des Seyenden“ vorgestellt und durch den sprachlichen Ausdruck bezeichnet wird, in welchem Sinne kann dann die Logik, das Christenthum, als eine „Art“ des Seyenden angesehen werden? Doch nur insofern, als die Logik eine Wissenschaft, das Christenthum eine Religion, jene also unter den allgemeinen Begriff der Wissenschaft, dieses unter den der Religion zu subsumiren ist. Vom Begriff der Logik, des Christenthums ꝛc. kann nach

exactem Sprachgebrauch nur die Rede seyn, wenn unter Begriff die **Definition** dessen, was die Logik, das Christenthum sey, verstanden wird. Diese aber kann nur lauten: die Logik ist eine Wissenschaft, welche u. s. w. Ist aber die Logik eine Wissenschaft, so ist eben damit gesagt, daß ihr Begriff die allgemeinen, den einzelnen Wissenschaften gemeinsamen und ihnen allen wesentlichen Bestimmtheiten (Merkmale) umfasse, und mithin ist der Inhalt des Begriffs der Logik ein Allgemeines. Die Definition muß allerdings auch angeben, worin die Logik von den übrigen Wissenschaften sich unterscheidet. Denn sie ist nicht die Wissenschaft überhaupt, sondern eben nur eine Art der Wissenschaft. Aber auch diese specifische Differenz der Logik von andern Wissenschaften, daß sie diese bestimmte Aufgabe, dieses Object der Forschung ꝛc. habe, bezeichnet insofern wiederum ein Allgemeines, als sie besagt, daß alle und jede Logik dieselbe Aufgabe habe, daß also diese Aufgabe allen Bearbeitungen der Logik, jeder erscheinenden, der Verwirklichung dieser Aufgabe gewidmeten Lehre, gemeinsam sey. Es ist keineswegs nothwendig, daß ein (Subject-) Begriff stets eine Mehrheit von Exemplaren unter sich befasse: nur **wenn** es viele, nach Beschaffenheit und Wesenheit mannichfach verschiedene Dinge giebt und geben soll, müssen sie als einzelne, in Gattungen und Arten eingetheilte und damit unter (Subject-) Begriffe befaßte oder doch befaßbare Exemplare existiren. Es könnte daher nur einen einzigen Menschen geben (wie es nur Einen Gott giebt und geben kann), und doch würde der Begriff desselben als eines organischen, beseelten Wesens ein Allgemeines zu seinem Inhalt haben, eine allgemeine Aussage seyn. Ebenso braucht es nicht mehrere Exemplare der Logik oder des Christenthums zu geben (obwohl es ihrer in den verschiedenen logischen Lehrbüchern und christlichen Kirchen wirklich giebt); und doch ist der Begriff der Logik wie des Christenthums seinem Inhalt nach ein allgemeiner. — Darin indeß hat der Verf. Recht, daß man deßhalb, weil der Inhalt jedes Begriffs ein Allgemeines ist, nicht berechtigt ist, den Begriff selbst so zu

nennen. Von Allgemeinbegriffen könnte nur die Rede seyn, wenn es ihnen gegenüber Einzelbegriffe gäbe. Giebt es die nicht, so hat das Adjectiv „allgemein" als Prädicat des Begriffs keinen Sinn. Allein da einerseits einzelne Logiker, wie Herbart und seine Schüler, Einzelbegriffe statuiren, und da andererseits der Ausdruck „allgemeiner Begriff" doch nur besagen soll, daß sein Inhalt allgemein sey, so läßt sich um der Deutlichkeit willen nichts gegen ihn einwenden. —

Das Urtheil definirt der Verf.: „Urtheil ist das Product derjenigen Denkthätigkeit, die eine Vorstellung als zum Seyn einer andern gehörend auffaßt." Auch diese Begriffsbestimmung halte ich für ungenügend, weil sie einerseits zu weit, andrerseits zu unbestimmt und unklar ist. Der Verf. selbst fügt hinzu: „das Urtheil ist eine bestimmte Art der Verknüpfung der Vorstellungen; es darf nicht einfach als Verknüpfung derselben definirt werden. Denn als solche kann auch eine Anschauung — man nehme etwa das Bild einer Gegend — bezeichnet werden." Aber worin diese „bestimmte Art" der Verknüpfung bestehe, sagt uns seine Definition nicht. Denn damit, daß „eine Vorstellung als zum Seyn einer andern gehörend" aufgefaßt wird, werden beide eben nur als verknüpft aufgefaßt; welcher „Art" die Verknüpfung sey, bleibt völlig unbestimmt. Eben darauf aber kommt es an, um das Urtheil von einer beliebigen (complicirten) Vorstellung wie vom bloßen grammatischen Satze zu unterscheiden. In der Vorstellung eines einzelnen bestimmten Goldstücks ist die Vorstellung des Runden mit der des Gelben verknüpft, und diese Verknüpfung wird auch in dem Sinne aufgefaßt, daß die Vorstellung des Runden zum Seyn der Vorstellung des Gelben und umgekehrt gehöre: denn beide *sind* eben nur als verknüpft. Und wenn ich Jemanden mittheile: gestern sey mein Freund N. angekommen, so ist das — trotz der Einwendungen des Verf. — kein Urtheil, obwohl die Vorstellung des Angekommenseyns als zum Seyn der Vorstellung meines Freundes gehörend, aufgefaßt wird. Der Satz ist kein Urtheil, weil kein Mensch ihn so nennt, weil es wider allen

Sprachgebrauch und daher eine subjective Willkühr ist, ihn so zu bezeichnen. Und kein Mensch nennt ihn ein Urtheil, weil es keinem einfällt, das Subject der Aussage, Freund, unter den Begriff des Angekommenseyns als Prädicatbegriff zu subsumiren, sondern Jeder den Satz so auffaßt, daß ich durch das Aussprechen desselben meine Vorstellung von der Ankunft meines Freundes nur dem Andern communiciren, die gleiche Vorstellung in seiner Seele erwecken wolle. Der Verf. freilich behauptet: „das Bewußtseyn, daß eine Vorstellung zum Seyn einer andern gehört, kann wie jedes andere Bewußtseyn verschiedene Grade der Stärke haben. Das Urtheil geht deßhalb auf seinen tieferen Stufen in die Vorstellung über, und es giebt keine reine Scheidung zwischen beiden. Weil eine solche zwischen Wort und Satz besteht, hat man sie fälschlich auch zwischen Vorstellung und Urtheil statuirt." Aber diese Behauptung ist nur eine Consequenz seiner Definition des Urtheils, die mit ihr steht und fällt. Er stellt sie außerdem hin ohne alle Begründung, ohne auch nur zu erklären, wie aus dem „verschiedenen Grade der Stärke des Bewußtseyns" folgen könne, daß das Urtheil „auf seinen tieferen Stufen in die Vorstellung übergehe." Sie widerspricht endlich seiner eignen oben angeführten Restriction, daß nicht jede Verknüpfung von Vorstellungen — z. B. nicht die in der Anschauung einer Gegend — ein Urtheil sey. Warum soll nicht auch hier das Urtheil in die Vorstellung „zurückgehen"? Warum soll die Vorstellung oder Anschauung eines Gebirges, in welcher die Vorstellungen seiner Gestalt, seiner Farbe, der auf ihm wachsenden Bäume ꝛc. unter einander verknüpft sind, kein Urtheil seyn? Etwa, weil die vorgestellten Bäume nicht zum Seyn der Vorstellung eines Gebirges gehören? Aber um das behaupten oder annehmen (vorstellen) zu können, muß ich ja den Begriff „Gebirge" bereits haben und wissen, daß die auf ihm wachsenden Bäume nicht unter die Merkmale, die den Begriff bilden, zu subsumiren sind. — Die „reine Scheidung" zwischen Vorstellung und Urtheil, die der Verf. für unmöglich erklärt, ist einfach damit gegeben, daß das Urtheil in der Sub-

sumtion einer Vorstellung (des Subjects) unter den allgemeinen Inhalt einer andern Vorstellung (eines Begriffs) besteht.

Der Verf. bestreitet diese meine Definition. Er wendet zunächst ein: sie stimme nicht mit der gewöhnlichen Bedeutung des Worts „Urtheil", indem er behauptet, daß z. B. der Satz: Gott ist, den ich für ein Urtheil erkläre, sobald damit gesagt seyn solle, daß Dem was ich Gott nenne, das Prädicat des reellen Seyns zukomme, „auch dann als Urtheil bezeichnet werde, wenn ihm nicht der Gedanke einer Subsumtion zu Grunde liege." Allein der Verf. behauptet dieß wiederum nur, ohne es zu begründen, ohne auch nur anzugeben, was denn der Ausdruck: Gott ist, bedeuten solle, wenn er kein Urtheil ist und also die von mir angegebene Bedeutung nicht hat. Statt dessen behauptet er weiter: „Wenn Gott nach seiner Bestimmtheit unter den Prädicatbegriff des reellen Seyns subsumirt würde, so wäre diese Bestimmtheit nichts Andres als das reelle Seyn. Oder kann unter den allgemeinen Begriff Mensch etwas Andres subsumirt werden als ein Mensch? Der Satz würde also das Urtheil ausdrücken, daß das bestimmte Seyn, das Gott zukommt, unter den allgemeinen Begriff dieses Seyns fällt, nicht aber daß Gott das Seyn zukommt. Ist das richtig? Kann also der Satz: Gott ist, als ein Subsumtionsurtheil gefaßt werden?" Ich sehe nicht ein, warum er nicht so gefaßt oder wie er anders gefaßt werden könnte. Wenn „das bestimmte Seyn, das Gott zukommt, unter den allgemeinen Begriff dieses [des reellen] Seyns fällt, so ist damit allerdings ausgedrückt, daß Gott dasselbe Seyn zukommt, welches von allen reellen Dingen eben damit, daß sie als reelle bezeichnet werden, prädicirt wird. Und darum ist der Satz allerdings ein „Subsumtionsurtheil", weil jedes Urtheil als Urtheil ein solches ist. Denn es wird in ihm das bestimmte Seyn, das Gott zukommt, unter das allgemeine Seyn, das allen reellen Dingen zukommt, subsumirt. Wie das Urtheil: diese Blume ist roth, selbstverständlich nicht besagen soll, daß die ganze Blume, sondern nur daß ihre bestimmte Farbe unter den Begriff der Röthe zu subsu-

miren sey, so hat der Satz: Gott ist, nur die Bedeutung, nic
daß Gott selber, sondern daß das Seyn, das ihm zukomm
unter das allgemeine Seyn aller reellen Dinge falle. Darau
folgt keineswegs, wie der Verf. meint, daß dann alle Sä
Subsumtionsurtheile seyn müßten, also auch der Satz: Geste
ist mein Freund angekommen. Dieser Satz ist kein Urtheil, we
er eben, wie bemerkt, keine Subsumtion des Subjects unt
den Prädicatbegriff des Angekommenseyns ausdrücken will un
auch kein Mensch ihn im Sinne einer solchen Subsumtion ve
stehen, also Niemand ihn ein Urtheil nennen wird. Wäre
anders, wollte oder sollte er — wenn auch widersinniger Wei
— jene Subsumtion wirklich ausdrücken, so würde er allerdin
ein Urtheil seyn. — Ich muß mithin nach wie vor behaupte
daß meine Definition des Urtheils mit dem Sprachgebrauch vo
kommen übereinstimmt.

Der Verf. erkennt indeß an, daß aus dem bloßen Sprac
gebrauch weder die Unrichtigkeit noch die Richtigkeit einer log
schen Begriffsbestimmung gefolgert werden könne. Er fragt d
her weiter: „Liegt wirklich allen Sätzen, in denen keine Su
sumtion stattfindet, eine einfache Wahrnehmung zu Grund
Der Satz: Der Mann hat den Mord begangen, enthält kei
Subsumtion; sonst gälte dasselbe von allen Sätzen. Er brauc
auch nicht auf Wahrnehmung zu beruhen; er kann erschloss
seyn. Also enthalten nicht alle Sätze, die keine Subsumtio
ausdrücken, einfache Wahrnehmung." — Aber das habe ich
gar nicht behauptet (auch im System der Logik nicht). Mein
Worte lauten: „Sätze wie: Ich bitte dich mir dieß Buch z
leihen, oder Ich gedenke morgen eine Reise anzutreten, nenn
kein Mensch ein Urtheil, ebenso wenig die bloße Bemerkun
(Mittheilung einer Thatsache): Gestern ist mein Freund ange
kommen, oder den ausgesprochenen Wunsch: der heutige Ta
sey ein glücklicher, obwohl in ihnen Subject und Prädicat gan
ebenso wie in jedem Urtheil verknüpft erscheinen. Ebenso weni
endlich wird man es für ein Urtheil halten, wenn ich etw
meine Wahrnehmung, daß dieser Gegenstand diese bestimmt

eigenthümliche Farbe hat, ausspreche" (Syst. d. Log. S. 487; Comp. d. L. S. 267). Aus diesen Erklärungen geht, denke ich, zur Evidenz hervor, daß es nach meiner Ansicht ganz gleichgiltig ist, ob den Sätzen, die keine Subsumtion enthalten, eine Wahrnehmung oder was sonst zu Grunde liege: sie sind, worin auch ihr Inhalt bestehen und worauf er sich gründen möge, keine Urtheile, weil sie eben keine Subsumtion enthalten. Außerdem habe ich ja ausdrücklich bemerkt, daß es in manchen Fällen zweifelhaft seyn könne, ob ein Satz ein Urtheil oder eine bloße Bemerkung, eine thatsächliche Mittheilung ꝛc. seyn solle. Des Verf.s Beispiel: der Mann hat den Mord begangen, kann sehr wohl ein Urtheil seyn; und er ist es unzweifelhaft im Munde des Richters; denn von ihm ausgesprochen, bedeutet er: die Behauptung (die Anschuldigung), daß dieser Mann den Mord begangen hat, ist erwiesen, ist richtig, wahr. Er ist dagegen kein Urtheil, wenn ich ihn nur als eine Thatsache, als eine mir zugegangene Nachricht, kurz bloß als den Inhalt einer Vorstellung von mir, worauf dieselbe auch beruhen möge, einem Andern mittheile. Wenn der Verf. dagegen behauptet: von Sätzen der letzteren Art „unterscheiden sich diejenigen, die eine Subsumtion enthalten, nur durch das Verhältniß des Umfangs von Subject und Prädicat, während die Beziehung der Vorstellungen auf einander dieselbe sey," so muß ich das entschieden in Abrede stellen. Die Beziehung der Vorstellungen auf einander ist nicht dieselbe. Denn in einem Satze, der ein Urtheil ist, findet die Subsumtion einer Vorstellung unter eine andre statt, — also eine ganz bestimmte Art der Beziehung (Verknüpfung), die nur zwischen bestimmten Arten von Vorstellungen (zwischen Einzel- und Allgemeinvorstellungen) bestehen kann. In der bloßen Mittheilung einer Thatsache, einer Nachricht, einer Wahrnehmung oder Vorstellung dagegen findet keine Subsumtion statt, sondern nur eine Verknüpfung der den Inhalt der Thatsache, Nachricht ꝛc. bildenden Vorstellungen, die in sehr verschiedener Weise und aus sehr verschiedenen Gründen verknüpft seyn können. Der Grund, warum nur der ersten

Art von Sätzen „der Name Urtheil beigelegt werde", liegt einfach im Sprachgebrauch, d. h. in dem von der Sprache anerkannten Unterschiede zwischen den beiden Arten von Sätzen. Und wenn der Verf. fragt: „warum die zweite Art derselben vollständig aus der Logik ausgeschlossen werde?" so ist ihm m. E. zu antworten: weil die psychischen Functionen, durch welche wir zum Inhalt solcher Vorstellungen wie der Ankunft eines Freundes oder der von einem bestimmten Manne begangenen Mordthat, gelangen, in der Psychologie und resp. in der Erkenntnißtheorie zu erörtern sind.

Endlich wendet der Verf. ein: „das Subsumtionsurtheil setzt voraus, daß das Prädicat als *allgemein* gedacht sey. Es enthält also stets ein doppeltes Urtheil. Also weit entfernt, daß das Wesen des Urtheils in der Subsumtiou besteht, ist kein einfaches Urtheil ein Subsumtionsurtheil." Auch das muß ich bestreiten, weil ich den Antheil, den die Function des Urtheilens an der Bildung unsrer Allgemeinvorstellungen (Prädicat- wie Subjectbegriffe) hat, des Näheren erörtert und nachgewiesen habe, daß die psychischen Functionen, durch welche unsre ersten einfachsten Begriffe sich bilden, mit der Function des Urtheilens nicht identisch sind, und mithin "ein als allgemein gedachtes Prädicat" kein Urtheil involvirt (Comp. d. Log. S. 246). So lange der Verf. diese meine Nachweisung nicht widerlegt hat, ist seine obige Behauptung gegenüber meiner Ansicht ungerechtfertigt. Sie steht aber auch ganz unbegründet da. Denn habe ich ihn recht verstanden, so meint er, daß unsre Allgemeinvorstellungen (Begriffe) aus (einfachen) Urtheilen hervorgehen, und die Urtheilsbildung also der Begriffsbildung vorangehe. Aber daß es sich so verhalte, hat er mit keinem Worte dargethan (während ich das Gegentheil erwiesen zu haben glaube)!

In dem letzten Abschnitt, der der von „Eintheilung" der Urtheile handelt, stimmt der Verf. insofern mit mir überein, als er die gang und gäben Gesichtspunkte derselben — im Wesentlichen aus denselben Gründen — verwirft. Bei Gelegenheit der Erörterung des Eintheilungsgrundes der Urtheile nach der s. g.

Modalität behauptet er: „Eine Definition des Begriffs der Nothwendigkeit ist unmöglich. Wohl aber kann man ihn durch verwandte Begriffe erläutern. So läßt sich etwa sagen, daß Nothwendigkeit ein auf's Denken ausgeübter Zwang ist.“ M. E. ist es nicht unmöglich, eine Definition von Nothwendigkeit zu geben. Das Wort, denke ich, wird ziemlich allgemein in dem Sinne verstanden, daß es die Aeußerung einer zwingenden Thätigkeit bezeichne und daß Zwingen (Nöthigen) heiße: eine (äußere oder innere) Einwirkung ausüben auf ein Object, dessen Kraft geringer ist als die der einwirkenden Thätigkeit und das daher letztere dulden, sich fügen, ihr folgen muß. Wo eine solche Thätigkeit angenommen wird oder vorauszusetzen ist, da ist und waltet Nothwendigkeit. — Ist diese Definition richtig, so beruhen m. E. die Einwendungen, die der Verf. gegen meine Unterscheidung einer doppelten Denknothwendigkeit erhebt, nur auf Mißverständnissen oder Verwechselungen von Begriffen, die ich klar genug definirt zu haben glaube. Die bekannten Thatsachen, auf die ich mich berufe, bestreitet er nicht. Er bestreitet nicht, daß unsre Sinnesempfindungen, Perceptionen, Gefühle sich uns aufdrängen, so daß wir sie haben müssen und an ihrer Bestimmtheit nichts ändern können, und daß andrerseits die beiden logischen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs und der Causalität wirkliche Gesetze sind, die unser Denken nöthigen, ihnen gemäß thätig zu seyn. Aber er wendet ein: „Wenn die durch Einwirkung des reellen Seyns hervorgebrachten Empfindungen und Vorstellungen nothwendig genannt werden, so wird die Nothwendigkeit einer Wirkung gedacht. Geschieht etwas Andres, wenn irgend eine andere Veränderung als nothwendige Folge ihrer Ursache aufgefaßt wird? Wird eine elektrische Erscheinung nothwendig genannt, so wird gedacht, daß die Kraft der Elektricität im Zusammenwirken mit andern Kräften diese Erscheinung nothwendig hervorbringe. Wird eine Vorstellung nothwendig genannt, so wird gedacht, daß die Seele und der betreffende Gegenstand im Zusammenwirken die Vorstellung nothwendig hervorbringen. Was ist also für ein Unter-

schied zwischen der einen und der andern Nothwendigkeit?" — Ich antworte mit dem Verf.: keiner. Aber ich habe auch nirgend einen Unterschied zwischen diesen beiden Nothwendigkeiten, — die beide gleichermaßen auf dem Gesetze der Causalität beruhen, — sondern nur einen Unterschied zwischen zwei Arten (Formen) der Denknothwendigkeit gemacht. Es ist daher ganz richtig, daß es gleichgültig ist, an welche „Gegenstände" das Bewußtseyn der Nothwendigkeit sich knüpft. Und doch ist es falsch, wenn der Verf. fortfährt: „Soll die Nothwendigkeit nach den verschiedenen Gegenständen eingetheilt werden, so sind nicht zwei sondern drei Arten derselben zu unterscheiden: 1) eine Nothwendigkeit der äußern Dinge, 2) eine Nothwendigkeit des Zusammenwirkens des Aeußern und Psychischen, 3) eine Nothwendigkeit des Psychischen." Denn eine „Nothwendigkeit der äußern Dinge" giebt es im Grunde nicht. Was der Verf. so nennt, ist die Nothwendigkeit der Annahme (des Gedankens), daß die äußern Dinge, wie sie auf uns einwirken und unsre Sinnesempfindungen uns aufnöthigen, so auch auf einander eine zwingende Thätigkeit ausüben; und dieß nehmen wir nur darum nothwendig an, weil das Denkgesetz der Causalität uns nöthigt, für alles Geschehen, für jede Wirkung eine Ursache vorauszusetzen und die Ursache, wo sie als Einwirkung auf ein andres Ding sich äußert, als eine zwingende, den Widerstand des Dinges überwindende Thätigkeit zu fassen. Die „Nothwendigkeit der äußern Dinge" ist mithin keine besondre „Art" von Nothwendigkeit, sondern nur ein auf der doppelten Denknothwendigkeit beruhender nothwendiger Gedanke. —

Meinem Satze: die Denknothwendigkeit im engern Sinne d. h. die in den logischen Gesetzen sich äußernde Denknothwendigkeit, inhärire dem Denken, stellt der Verf. die Frage entgegen: „Inhärirt die Notwendigkeit der Verknüpfung einer elektrischen Erscheinung und ihrer Ursache dem Denken mehr als die Nothwendigkeit der Verknüpfung einer Vorstellung mit ihrer Ursache?" — Dieser Einwand ist mir ganz unverständlich. Die Nothwendigkeit der Verknüpfung einer elektrischen Erscheinung

mit ihrer Ursache wie die Nothwendigkeit der Verknüpfung einer Vorstellung mit ihrer Ursache beruht ja gleichermaßen auf dem Denkgesetze der Causalität, d. h. die eine wie die andere ist nur Aeußerung (Folge) der Denknothwendigkeit, kraft deren wir die (vorgestellte) Wirkung mit ihrer (vorausgesetzten) Ursache verknüpfen müssen. Wie kann also hier von einem „Mehr" oder Minder die Rede seyn? —

Sodann nimmt der Verf. Anstoß an meinem Satze: durch die Denknothwendigkeit im engern Sinne werde die Selbstthätigkeit des Denkens bestimmt, und wendet ein, daß letztere auch bestimmt werde, „wenn eine Vorstellung als nothwendig gedacht wird," — womit er wohl meint: wenn mittelst Einwirkung der äußern Dinge auf unsre Sinnesnerven eine Sinnesperception sich uns aufdrängt und damit eine Vorstellung nothwendig sich bildet (gedacht wird). Aber ich habe ja, denke ich, klar genug gesagt, was ich unter der „Selbstthätigkeit" des Denkens verstehe. Meine Worte lauten (a. O. S. 15): „Die zweite Denknothwendigkeit dagegen betrifft unser Denken im engern Sinne, d. h. diejenige Thätigkeit unsrer Seele, die sie allein und selbständig, und wenn auch auf Anregung, doch ohne Ein- und Mitwirkung eines andern Factors übt, mit der also kein Leiden verbunden ist und die daher als Selbstthätigkeit bezeichnet werden muß. Sie umfaßt alles Das was die Seele mit den gegebenen Sinnes- und Gefühlsperceptionen, mit den gewonnenen Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen ihrerseits vornimmt, also nicht nur alles Begreifen und Urtheilen, alles Reflectiren, Nachdenken, Ueberlegen rc. d. h. alles Scheiden und Verknüpfen (Analysiren und Synthesiren) der Gedanken, sondern überhaupt alles Thun der Seele, das sie mit Bewußtseyn übt und durch das sie sich etwas zum Bewußtseyn bringt. Soweit sie dabei in einer bestimmten, unveränderbaren Weise verfahren muß, macht sich in diesem ihren Thun eine Nothwendigkeit geltend, die nur in der eignen Natur der Seele und näher in der gegebenen Bestimmtheit der fundamentalen, jene Selbstthätigkeit ausübenden Kraft der Seele ihren

Grund haben kann." Diese so bestimmte Denknothwendigkeit äußert sich, wie ich des Näheren dargethan habe, in den logischen Gesetzen, Normen und Formen. Hätte der Verf. meine Begriffsbestimmung dieser zweiten, inneren Denknothwendigkeit — in ihrem Unterschiede von der ersten, äußern, auf der Ein- und Mitwirkung des reellen Seyns beruhenden — genauer beachten wollen, so würde er mir nicht entgegengehalten haben: „Auch der Gedanke, daß eine Vorstellung Wirkung des reellen Seyns sey, stehe unter Denkgesetzen, weil sonst der Gedanke einer Verknüpfung von Ursache uud Wirkung bald unter Denkgesetzen stehen müßte, bald nicht." Der Einwand ist völlig unbegründet, da ich ja ausdrücklich gezeigt habe, daß unsre Annahme (Gewißheit) vom Daseyn äußerer reeller Dinge und von ihrer Mitwirkung zur Erzeugung unsrer Sinnesperceptionen und sinnlichen Vorstellungen auf dem Denkgesetze der Causalität beruhe, weil nur die Wirkung jener inneren, in den Denkgesetzen sich bekundenden Denknothwendigkeit sey. — Und hätte er genauer auffassen und erwägen wollen, was ich über die Wirkungsweise dieser inneren Denknothwendigkeit gesagt habe, so würde er nicht noch schließlich den Einwand erhoben haben: „Daß die Nothwendigkeit überhaupt nur möglich ist unter Voraussetzung von Gesetzen des Denkens, ist nichts als ein analytischer Satz; oder fällt der Zwang, etwas anzunehmen, nicht weg, wenn das Denken frei von Gesetzen, also willkürlich annehmen kann, was es will?" Denn daß die Denknothwendigkeit, wie ich behaupte, in den logischen Denkgesetzen sich äußere, ist kein bloß „analytischer" Satz. Es versteht sich **nicht** von selbst, weil es **nicht** im Begriffe der Nothwendigkeit als einer zwingenden Kraft liegt, daß sie nach Gesetzen thätig sey und in gesetzmäßiger Weise sich bethätige. Das ist vielmehr nur da der Fall, wo die zwingende Kraft nicht willkürlich, bald so bald anders, sondern in einer „bestimmten, unveränderbaren" Wirkungsweise (— so lauten meine Worte) sich äußert. Denn ein Gesetz ist begrifflich eben nur der Ausdruck (die Formel) für die „bestimmte, unveränderbare" Art und Weise der Thätigkeit einer wirkenden Kraft.

Nur also weil und soweit unser Denken (infolge einer inneren Nothwendigkeit — seiner Natur- oder Wesensbestimmtheit) nicht umhin kann, in einer solchen bestimmten, unveränderlichen Weise thätig zu seyn, giebt es Denkgesetze. —

Es würde mich freuen, wenn der Verf., an dessen Urtheil mir liegt, diese Vertheidigung oder vielmehr Erläuterung meiner Ansichten — die in meinen logischen Schriften immerhin noch nicht klar genug gefaßt seyn mögen — in seinen weiteren Beiträgen zur Logik berücksichtigen wollte.

H. Ulrici.

La Filosofia delle Scuole Italiane. Rivista bimestrale, contenente gli Atti della Società Promotrice degli Studi filosofici e letterari. Anno I, II, III. Firenze, Cellini 1870—1. Roma, Bernabei, 1872.

Die philosophische Zeitschrift, auf die wir unsere Leser aufmerksam machen möchten, besteht seit kaum drei Jahren, hat sich aber nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb Italiens bereits volle Anerkennung erworben. Sie wurde gegründet zu Anfang des Jahres 1870 als Organ der Società Promotrice degli studi filosofici e letterari, einer Gesellschaft, welche, 1868 vom Grafen Terenzio Mamiani und dem damaligen Unterrichtsminister Domenico Berti gestiftet, ihren Zweck der Förderung der philosophischen und literarischen Studien in Italien nicht nur durch Vorträge und Discussionen, sondern vornehmlich dadurch zu erreichen suchte, daß sie gute, von ihr (durch eine Commission ihrer literarisch bedeutendsten Mitglieder) approbirte Schriften auf ihre Rechnung herausgab und an ihre Mitglieder zu einem sehr mäßigen Preise vertheilte. Eine Anzahl trefflicher philosophischer Werke haben durch diesen Hebammendienst das Licht der Welt erblickt, zu dem sie vielleicht sonst keinen Zugang gefunden hätten.

Die Zeitschrift berichtet daher in jedem Heft zunächst über die Beschlüsse und Verhandlungen der Società, der sie dient; ihr Hauptinhalt indeß besteht in selbständigen Abhandlungen,

allermeist aus dem Gebiete der Philosophie, in Anzeigen und Kritiken neu erschienener philosophischer Werke, in bibliographischen und literarischen Notizen ꝛc. Sie nennt sich la Filosofia delle scuole Italiane, weil sie principiell alle die verschiedenen philosophischen Richtungen, welche, wie überall, so auch in Italien sich geltend zu machen suchen und einander bekämpfen, vertreten, keine ausschließen, jede zu Worte kommen lassen, resp. der Discussion und Kritik unterwerfen will. Die Herausgeber — sie nennen sich i Compilatori (Mitarbeiter) und an ihrer Spitze steht wiederum Ter. Mamiani — bezeichnen indeß in ihrem „Programme" als die „wahre" Philosophie diejenige, welche „den Namen der Weisheit verdient", welche von den Thatsachen zu den Principien hinauf und von diesen zur Anwendung auf das praktische Leben hinabsteigt. Sie bekennen sich zu jenem „Theismus", welcher profondamente il principio spirituale dal materiale unterscheidet und nicht nur an die Gewißheit der Thatsachen und der Erfahrung, sondern auch an die objective Realität der Ideen glaubt.

Programm und Intention der Herausgeber stimmen sonach mit den Principien und Zielpunkten, denen wir in unsrer Zeitschrift folgen, im Wesentlichen überein. Wir freuen uns dieser Uebereinstimmung, weil wir darin einen neuen Beweis finden, daß der Real-Idealismus — wie wir diese philosophische Richtung bezeichnen würden — nicht nur von dem historischen Entwicklungsgange der Philosophie, sondern auch von den tiefsten, dringendsten Bedürfnissen des praktischen Lebens, der Politik, der Sittlichkeit, der Religion, gefordert ist.

Wir können auf die zahlreichen einzelnen Artikel, obwohl viele von ihnen einer Besprechung vollkommen würdig sind, nicht eingehen, ohne den uns zugemessenen, leider sehr beschränkten Raum zu überschreiten. Wir machen nur auf die Beiträge von T. Mamiani, von G. Barzellotti (dem ausgezeichneten Kenner der deutschen Philosophie), von L. Ferri (dem trefflichen Geschichtschreiber der italienischen Philosophie), von C. Cantoni, F. Lavarino u. A. als besonders beachtenswerth

aufmerksam. Wir heben namentlich hervor die interessante Abhandlung von Gius. Descours di Tournoy „über den Einfluß der Philosophie auf den deutschen Nationalgeist.“ Eine treffliche Zugabe, die wir ungern missen würden (— sie fehlt in den beiden letzten Heften), sind auch die Conversazioni filosofiche von Prof. F. Bonatelli, die in der Form einer freien, geistreichen gesellschaftlichen Unterhaltung allerlei philosophische Fragen und neue philosophische Schriften besprechen.

Sollen wir schließlich, um nicht bloß zu loben, auch einen Mangel namhaft machen, so würden wir glauben, daß es nicht nur Vielen erwünscht, sondern auch zweckdienlich und fruchtbringend seyn dürfte, wenn das Gebiet der Kritik erweitert und regelmäßig die bedeutenderen Werke nicht nur der italienischen, sondern wo möglich auch der fremdländischen philosophischen Literatur in eingehenden Recensionen besprochen würden.

H. Ulrici.

Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au dix-neuvième siècle par Louis Ferri. Paris, Durand, 1869.

Das ausgezeichnete Werk eines der vornehmsten Mitarbeiter der oben erwähnten Zeitschrift ist nicht bloß für Italien, sondern vorzugsweise für das Ausland geschrieben. Der Verfasser, in wohlberechtigtem Patriotismus will Deutschen, Franzosen und Engländern zeigen, daß in Italien mit dem erwachten belebenden Geiste der Freiheit und Autonomie auch die Philosophie einen bedeutsamen Aufschwung genommen, ja daß es vorzugsweise seine Philosophen gewesen, welche im italienischen Volke jenen Geist geweckt, seine Bestrebungen geleitet und zur Erreichung ihres Ziels mitgewirkt haben, und welche schon darum die volle Theilnahme und Beachtung des Denkers wie Historikers, ja jedes gebildeten Zeitgenossen verdienen. Die Lösung der Aufgabe, die er sich gestellt, ist ihm vollkommen gelungen. Wir lernen aus seiner ebenso gründlichen und objectiven, wie klaren, scharfsinnigen, in den Kern der Sache, in die leitenden Ideen und Motive eindringenden Darstellung die neuere italienische Philosophie nicht nur näher kennen, sondern auch schätzen und achten.

Dem Inhalte nach zerfällt das Werk in fünf Bücher. Das erste Buch bildet eine Art von Einleitung; es schildert in prägnanten Zügen die Uebergänge und vermittelnden Motive, welche aus dem achtzehnten Jahrhundert zu jenem Aufschwunge der italienischen Philosophie im neunzehnten überleiteten, namentlich die Einführung des französischen Sensualismus in Italien durch Condillac selbst und durch seine Anhänger Melchior Gioia und Giov. Dom. Romagnosi, die Umgestaltung des ein-

seitigen Sensualismus in eine Philosophie der Erfahrung (im Kant'schen Sinne) durch Galluppi, die Wendung, die er derselben nach der Seite des Idealismus gab, und die Beziehungen seiner Erkenntnißtheorie und seiner Ethik zu Kant. — Das zweite Buch ist demjenigen Philosophen gewidmet, welchen der Verf. für das bedeutendste Talent und den Begründer der vorherschenden Richtung der neueren italienischen Philosophie erklärt, dem Antonio Rosmini Serbati. — Das dritte Buch schildert sodann in ausführlicher Weise zunächst das ereignißreiche Leben und den persönlichen Charakter des Vincenzio Gioberti, des außerhalb Italiens bekanntesten, aber mehr in seinen politischen als wissenschaftlichen Bestrebungen gewürdigten Philosophen, und verfolgt sodann mit gleicher Genauigkeit und Sorgfalt die Stadien der Entwickelung und Wandlung der philosophischen Ideen und Intentionen Gioberti's. — In ähnlicher Weise giebt uns das vierte Buch ein klares, wohlgetroffenes Bild vom Leben und Charakter des Grafen Terenzio Mamiani, des ebenso bedeutenden Staatsmanns wie Philosophen, und entwickelt die Grundzüge seiner in zahlreichen Schriften dargelegten Weltanschauung. — Das zweite, dritte und vierte Buch bilden den Kern des Werks. Der Verf. hat den Thaten und Werken der drei Männer, von denen die drei Bücher handeln, vorzugsweise seinen Fleiß und seine Studien gewidmet, weil er die philosophische Richtung, welche sie — von verschiedenen Principien aus und in verschiedener Ausführung — verfolgen und welche er als „Idealismus" bezeichnet (wir würden sie Real-Idealismus nennen), nicht nur für die in Italien gegenwärtig dominirende, sondern auch für die dem italienischen Volksgeiste am meisten entsprechende Fassung der Philosophie erachtet. Wir freuen uns dieser Erklärung. Denn wir meinen, daß diese Fassung der Philosophie allein mit den Forderungen wahrer Sittlichkeit zusammen zu bestehen vermag und daß ein Volk, in welcher Pantheismus, Skepticismus, Materialismus zur herrschenden Gesinnung geworden, auf dem Wege zu Verfall und Untergang begriffen ist. —

Das fünfte Buch, correspondirend dem ersten, bildet eine Art von Epilog. Es behandelt in mehr skizzenhafter Darstellung den „Hegelianismus", d. h. die Anhänger, welche die Hegel'sche Philosophie in Italien gefunden hat, vornehmlich Bert. Spaventa und A. Véra, nebenbei die Marquise Florenzi und die Professoren de Meir, de Santis und Fiorentino. Ihnen gegenüber steht eine kritisch skeptische Richtung, deren Hauptvertreter Giuseppe Ferrari und Ausonio Franchi sind, während die Kritik, die B. Mazzarella an den Principien und Ergebnissen der Wissenschaft übt, zum Mysticismus

hinüberneigt und hinüberführt. Der Positivismus (A. Comte) und der Materialismus sind bis jetzt nur spärlich und schwächlich vertreten, durch Villari, Tommasi und Moleschott. — Allen diesen Bestrebungen, der freien Wissenschaft die ihr gebührende Achtung und Wirksamkeit wiederzugewinnen, tritt in scharfem Gegensatz „die theologische Schule" entgegen, welche darauf ausgeht, die Scholastik des Mittelalters, wie sie namentlich Thomas von Aquino's Schriften repräsentiren, wiederherzustellen, d. h. die Philosophie als ancilla theologiae wieder unter die Botmäßigkeit der Kirche und des kirchlichen Dogmas zu bringen. Es sind natürlich nur Geistliche, welche dieser Sisyphus-Arbeit sich unterziehen, insbesondre der Pater Ventura und die Mitarbeiter der Civiltá Catholica, des bekannten Jesuitenblattes, der Pater Liberatore und der Pater Taparelli d'Azeglio.

Die Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie ist streitig. Hegel und seine Anhänger betrachten sie wie ein selbständiges, aus eigner Wurzel aufwachsendes organisches Gebilde, dessen Entwicklungsproceß die Bestimmung habe, die als immanentes Lebensprincip ihn beherrschende Idee der Philosophie und damit ein absolutes System — nämlich das Hegelsche — hervorzubilden, zu welchem alle übrigen Systeme nur wie einzelne Glieder und Entwickelungsmomente sich verhalten. Diese Auffassung ist eine einseitig speculative, welcher die historischen Thatsachen entschieden widersprechen. Sie reißt die Philosophie nicht nur aus dem allgemeinen Bildungsgange des menschlichen Geistes heraus und giebt ihr eine so isolirte Stellung, daß nicht einzusehen ist, wie sie auf die Civilisation und Cultur der Völker einen Einfluß üben könne, sondern sie thut auch den einzelnen Systemen nothwendig Gewalt an, verrückt ihre Centren, schmälert oder erhöht ihre Bedeutung, und verfälscht damit die geschichtlichen Daten. — Der Verf. verfolgt — in ebenso philosophischem wie historischem Geiste — eine doppelte Tendenz. Er sucht einerseits einen ideellen Zusammenhang, eine immanente Consequenz in der Aufeinanderfolge der einzelnen Systeme und philosophischen Richtungen nachzuweisen; andrerseits bemüht er sich zu zeigen, wie zugleich die Lebensumstände und persönlichen Verhältnisse der einzelnen Philosophen zusammen mit der allgemeinen Lage der Dinge, den herrschenden Tendenzen der Zeit, den nationalen Zuständen, den politischen und socialen Verhältnissen, zur Erzeugung und Entwickelung der leitenden Gedanken jedes lebenskräftigen Systems mitgewirkt haben. Die Kritik, die er an ihnen übt, ist eine mehr andeutende als durchführende. Er ist der Ansicht, daß die verschiedenen Systeme, welche historische Bedeutung gewonnen, sich gegenseitig

einander kritisiren, und daß diese objective Kritik bei weitem den Vorzug verdiene vor der immer nur subjectiven des einzelnen Geschichtsschreibers. Auch in diesem Punkte wie überhaupt in seinen Principien der historischen Darstellung stimmen wir vollkommen mit ihm überein.

H. Ulrici.

La Morale della Filosofia positiva. Studio critico di Giacomo Barzellotti, Professore della Filosofia nel R. Liceo Dante di Firenze. Firenze, Cellini, 1871.

Diese Schrift, die bescheidener Weise nur als eine kritische Studie sich bezeichnet, bildet eine treffliche Ergänzung zu Ferri's Geschichte der neueren italienischen Philosophie, von deren Betrachtung wir so eben herkommen. Sie ist keine bloße Kritik der Moral der s. g. positiven Philosophie, die unter den vielen schwachen Seiten des „Positivismus" die schwächste seyn dürfte. Vielmehr entwickelt sie nicht nur die Grundgedanken des Erfinders der positiven Philosophie und deren allmäliche Erweiterung und systematische Durchführung, sondern sie legt auch die allgemeinen, wissenschaftlichen wie politischen und socialen Zustände dar, aus denen wie aus gegebenen Keimen die Ideen Aug. Comte's entsprangen. Insbesondre zeigt sie, daß nicht bloß die Anregungen, welche England von Frankreich aus durch Comte und seine Anhänger empfing, unter den englischen Philosophen die positivistische Richtung angebahnt haben, sondern daß es ursprünglich englische Traditionen von Locke und Hume her zusammen mit dem nationalen, auf das Praktische, Reelle gerichteten Sinn und Charakter der Engländer waren, welche dem sog. Positivismus Eingang verschafften, aber auch von Anfang an ihm eine andre Wendung und eine mehr auf das Ethische gerichtete Entwickelung gaben. Sie giebt mithin implicite eine Geschichte der positivistischen Doctrinen, die an Gründlichkeit der Forschung wie an Klarheit und Schärfe der Auffassung dem Werk Ferri's sich dreist an die Seite stellen kann.

Der größere Theil der Schrift beschäftigt sich daher nicht mit Comte und der französischen Schule, sondern gerade mit den hervorragenden Vertretern des englischen Positivismus, die in der That entschieden bedeutender sind als Comte selbst und seine französischen Nachtreter. Sie verfolgt demgemäß die Entwickelung der Idee des Guten in England von Hobbes an bis in die neueste Zeit, und giebt einen Ueberblick über die Moralprincipien von Hobbes, Cudworth, Clarke, Locke, Butler, Hutcheson und den Schottischen Common-Sense-Philosophen, denen zunächst Hume und Price, sodann Brown, Paley, Bentham, und neuerdings James Mill, John Stuart Mill und Al. Bain,

die Anhänger des Positivismus, gegenübertraten. Sie sucht darzuthun, daß diese Entwickelung der englischen Moraltheorie im Grunde zusammenhänge mit dem seit Galileo erwachten Streben der Naturwissenschaft wie der Philosophie, die Phänomene und deren Gesetze auf eine zu Grunde liegende Einheit zurückzuführen, daß dieß Streben auch auf die englische Psychologie einen bedeutenden Einfluß geübt, und diese wiederum auf die Fassung der ethischen Begriffe eingewirkt habe.

Erst im dritten Theile kommt der Verf. auf Comte zurück, um zu zeigen, daß in dessen Cours de philosophie positive wie in den Schriften der übrigen französischen Positivisten kein Raum sey für eine Moral, die diesen Namen verdiene, daß aber auch die Bemühungen der positivistischen Schule Englands, auf positivistischer Grundlage eine Ethik zu errichten, vergeblich seyn mußten, weil — wie der Verf. treffend bemerkt — „eine Analyse der bloßen Phänomene und der Allgemeinheit, eine Analyse, welche dem Wirken einer Ursache auf die andre die bloße Annäherung eines Factums an das andre substituirt und an die Stelle der lebendigen Gesetze der Natur abstracte Symmetrieen zwischen Vorangehendem und Nachfolgendem setzt, nur eine Statistik und ein Inventarium innerer Ereignisse, aber keine Psychologie und keine Moral ergeben kann; denn der Mensch läßt sich nicht halbiren noch auf eine mathematische Formel reduciren, sondern ist zu nehmen als das was er ist, als was das Bewußtseyn und die Geschichte ihn zeigen, in der lebendigen Einheit seines Geistes.“ Aber, fügt der Verf. am Schluß seiner Abhandlung als Ergebniß seiner Untersuchung hinzu, nicht nur eine Psychologie und Ethik, sondern auch eine Wissenschaft des Rechts, eine Socialwissenschaft, eine Physik, die von den nackten Thatsachen zu deren Ursachen und Gesetzen sich erhöbe, ist unmöglich, wenn „das Phänomen nicht als eine lebendige ursächliche Realität im Geist und in der Natur, sondern nur als eine hohle Erscheinung der Sinne gefaßt wird.“ „Daraus ergiebt sich — wie er dargethan zu haben mit Recht behauptet — ein sich Abmühen mit Untersuchungen ohne Princip und Ziel, ein Aufhäufen von Thatsachen unter dem Siebe der Analyse ohne die Fähigkeit sie zu einer wissenschaftlichen Synthese zusammenzuordnen, ein halbes Negiren und ein halbes Affirmiren, das uns zu grätigen, impotenten Kritikern macht während wir unparteiische Beobachter seyn sollten, endlich von einer Seite der verborgene Hauch der Speculation, der jeden Zweig der Wissenschaft erwärmt, von der andern Seite der eisige Luftzug des Empirismus, der sie bis in ihre Keime hinein austrocknet“, — ein wohlgetroffenes Bild dieser Ausgeburt eines Mischmasch von Sensualismus, Skepticismus und Kriticismus, die mit der will-

kürlichen Setzung eines Positiven beginnt und mit der Negation alles wahrhaft Positiven, weil alles Werthvollen im Wesen und Leben des Menschen, endet, und die an unseren materialistischen, instinctivistischen, pessimistischen Doctrinen ihr würdiges Seitenstück hat. —

H. Ulrici.

Corso elementare di Filosofia di Carlo Cantoni, Prof. nel Liceo Parini e nell' Accademia scientifico-letteraria di Milano. Milano, Vallardi, 1870.

Ein elementares Lehrbuch der Philosophie hat seine Schwierigkeiten. Dessen ist sich der Verf. wohl bewußt, und setzt es in der Vorrede mit Klarheit und eindringendem Verständniß auseinander. Nach ihm hat ein solcher corso elementare alle diejenigen philosophischen Begriffe zu umfassen, welche als geeignet zu erachten sind für den ersten Unterricht junger Leute in der Philosophie. Er erwähnt bei dieser Gelegenheit, daß „auch in einigen deutschen Schulen la denominazione di Propedeutica filosofica weit verbreitet sey, daß aber darunter nicht ein specieller Theil der Philosophie, sondern die beiden fundamentalen Disciplinen verstanden werden, welche zur Einführung nicht nur in die Philosophie, sondern in alle Wissenschaften für nothwendig erachtet würden, nämlich die Psychologie und die Logik." Das ist im Wesentlichen richtig. Nur scheint der Verf. außer Acht gelassen zu haben, daß unsre Lehrbücher der philosophischen Propädeutik, wenn sie nach Zweck und Inhalt richtig abgefaßt sind, nicht für die Schüler, sondern für die Lehrer bestimmt sind. Sie sollen die Lehrer anweisen, wie sie den propädeutischen Unterricht in der obersten Klasse unsrer Gymnasien zu ertheilen haben. Dieser Unterricht aber soll die Schüler nicht sowohl in die Philosophie einführen oder zum Philosophiren anleiten, als vielmehr ihnen nur zeigen, wie der menschliche Geist zu philosophischen Untersuchungen gekommen und was demgemäß unter Philosophie zu verstehen sey, — also die Schüler auch nicht Psychologie und Logik lehren (das hat die Universität zu thun), sondern ihnen nur diejenigen logischen und psychologischen Elemente darlegen, auf denen die Philosophie wie überhaupt alle Wissenschaft ruht. Unsern Lehrbüchern der philosophischen Propädeutik treten daher die sog. „Compendien" der verschiedenen philosophischen Disciplinen (der Logik, Psychologie, Geschichte der Philosophie 2c.) gegenüber und ergänzend zur Seite. Sie sind für die Schüler bestimmt, aber für die Studenten unsrer Universitäten. Sie nämlich bilden die Grundlagen oder dienen als Leitfaden für die Vorträge der Universitäts-Professoren, indem sie in kurzen, prägnanten Sätzen zusammenfassen, was der Professor in seinen Vorlesungen des Nähe-

ren zu erörtern, wissenschaftlich zu begründen und darzulegen gedenkt. Sie sind daher stets im Geiste und Sinne derjenigen philosophischen Richtung, desjenigen Systems verfaßt, welchem der Professor huldigt, und werden deshalb in der Regel nur von denjenigen Universitätslehrern angewendet werden, welche zu derselben Richtung, zu demselben System sich bekennen.

Der Verfasser — wahrscheinlich veranlaßt durch die abweichenden italienischen Unterrichtsverhältnisse — sucht die beiden Zwecke, die bei uns geschieden und der eine von den Propädeutiken, der andre von den Compendien vertreten werden, in seinem corso elementare zusammenzufassen. Er begnügt sich daher nicht mit der Psychologie und Logik, sondern zieht auch die Ethik in den Kreis seiner Darstellung und giebt zum Schluß einen Ueberblick über die Geschichte der Philosophie. In diesem Doppelzweck liegen schwer zu überwindende Schwierigkeiten. Soweit wir darüber zu urtheilen vermögen, ist ihm der Versuch insoweit gelungen, als ein solches Unternehmen überhaupt auf Gelingen sich Rechnung machen kann.

Die Form der Darstellung zeichnet sich durch große Klarheit und Präcision des Ausdrucks aus. Hinsichtlich des Inhalts stimmen wir in der allgemeinen philosophischen Richtung, welcher der Verf. folgt, wie in den fundamentalen Principien, von denen er ausgeht, mit ihm überein. Wir glauben mit ihm, daß nicht all' unser Erkennen und Wissen aus den Sinnen stammt, sondern daß es „im Grunde unsres Denkens ein von aller Erfahrung unabhängiges und an sich durchaus ideelles Element giebt." Wir glauben mit ihm, daß die Logik weder mit der Metaphysik noch mit der Erkenntnißtheorie zu vermischen sey, sondern als selbständige grundlegende Disciplin die allgemeinen Formen und die allgemeinen, all unser Denken beherrschenden Gesetze und Normen zu erörtern habe. Wir glauben mit ihm, daß die Ethik nicht auf das Princip des „piacere" (des Angenehmen, Gefälligen, Wohlthuenden), sondern auf das Princip des „dovere" (der Pflicht) zu gründen sey, wenn sie auf den Namen der Moralität Anspruch machen will. — In der Begründung und Durchführung dieser Fundamentalsätze weichen wir freilich weit von ihm ab.

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Werke.

F. Acri: Sulla natura della storia della Filosofia, discorso. Bologna, 1872 (1 L.).

W. Ahlwardt: Bemerkungen über die Aesthetik der alten arabischen Ge-

dichte mit besondrer Beziehung auf die sechs Dichter. Greifswald, Bamberg, 1872 (1 ₰ 20 Ngr).

Atti dell' Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli. Vol. VII. Napoli, 1872.

C. Augias: Del potere civile e de suoi limiti. Ancona, 1871.

St. Augustin: Oeuvres complètes, traduites en Français et annotées par Peronne, Ecalle, Vincent, Charpentier et H. Barreau. Renfermant le text latin et les notes de l'édition de Benedictins. T. XVII. Paris, 1872.

A. Bain: Mental and Moral Science, a Compendium of Psychology and Ethics. 3 Edition. London, Longmans, 1872 (10½ Sh.).

T. S. Barrett: Examination of the à Priori Argument. London, Provost (2 Sh.).

— — — Philosophy of Science. Cause and Effect. Ibid. 1872 (4½ Sh.).

C. A. Bartol: Radical Problems. Boston, Roberts Brothers, 1872.

A. Bastian: Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde. Berlin, Reimer, 1872 (2 ₰ 20 Ngr).

T. S. Baynes: The Logic of Porte-royal. 7te édition. London, 1872 (4 Sh.).

M. Bersot: Rapport fait au non de la Section de Morale sur le concours relatif aux doctrines morales en France au XVI siècle. Paris, 1872.

M. J. Bidauld: Faits de Logique observés dans quelques propositions de la Géométrie. Paris, 1872.

A. V. W. Bikkers and J. Hatton: Ethics for Undenominational Schools. London, Grant, 1872.

H. Böhmer: Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland. Gotha, Besser, 1872 (1 ₰).

K. G. Böse: Ueber Sinneswahrnehmung und deren Entwickelung zur Intelligenz. Ein psychologisch-pädagogischer Versuch. Braunschweig, Schwetschke, 1872 (8 Ngr).

F. Bouillier: De la conscience en Psychologie et en Morale. Paris, 1872 (3 Fr.).

H. T. Braithwaite: Esse and Posse. A Comparison of Divine Eternal Laws and Powers, as severally indicated in Fact, Faith and Record. London, Longmans, 1872 (10½ Sh.).

W. Braubach: Neues Fundamental-Organon der Philosophie und die thatsächliche Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit. Neuwied, Heuser, 1872 (18 Ngr).

C. R. Bree: An Exposition of Fallacies in the Hypothesis of Mr. Darwin. London, Longmans, 1872 (14 Sh.).

W. Brockie: Indian Philosophy. Introductory Paper. London, Trübner, 1872 (6 d.).

G. Caumont: Notes morales sur l'homme et sur la société. Paris, 1872.

J. Ciavarini: Del progresso humano e del male, discorsi. Firenze, Cellini, 1871.

C. Clément: Proudhon, sa vie, ses oeuvres et sa correspondance. Paris, 1872.

F. P. Cobbe: Darvinism in Morals and other Essays. London, Williams & Norgate, 1872 (10 Sh.).

M. Courtat: Défense de Voltaire contre ses amis et contre ses ennemis. Paris, 1872 (6 Fr.).

W. Crookes: Der Spiritualismus und die Wissenschaft. Experimentelle Untersuchungen über die psychische Kraft. Uebersetzt von G. C. Wittig u. herausgegeben von A. Aksakow. Leipzig, Wagner, 1872 (25 Ngr).

Dejean de Fonroque: Croyances philosophiques. Paris, 1872.

H. Delaperques: Essai de philosophie analytique. Paris, 1872.

Descartes: Oeuvres. Nouvelle édition, collationée sur les meilleurs textes

et précédée d'une introduction par M. J. Simon. Discours sur la méthode, Méditations, Traité des passions. Paris, 1872.
L. M. Devoti: Le matérialisme dans la Psychologie. Aosta, 1872 (1 L.).
E. Dittes: Praktische Logik, besonders für Lehrer. 2. Aufl. Wien, Pichler, 1872 (12 Sgr.).
J. Döderlein: Gottes Daseyn bewiesen am Wissen und Seyn. Erlangen, Besold, 1872 (8 Sgr.).
J. G. Dreßler: Grundlehren der Psychologie und Logik. Ein Leitfaden zum Unterricht etc. 3. verbesserte Aufl. Von F. Dittes u. O. Dreßler. Leipzig, Klinkhardt, 1872 (24 Sgr.).
H. Dumesnil: La guerre. Étude philosophique. Paris, 1872.
J. Durdik: Psychologie. Prag, Mourek, 1872 (1 Thlr 10 Sgr.).
Entwicklung des Menschengeschlechts. Ein Promemoria für den deutschen Reichstag, ein Katechismus für d. deutsche Volk. Berlin, Grosser, 1872 (5 Sgr.).
R. Eucken: Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. Berlin, Weidmann, 1872 (1 Thlr).
L. Ferri: Pietro Pomponazzi e la rinascenza, estratto dall' Archivio storico. Firenze, 1872.
G. Fico: L'uomo imbestiato. Antropologia dello sviluppo cosmico della nostra specie, storico, morale, civile, religioso. I. Mondo orientale. Milano, 1872 (3 L.).
A. E. Finch: On the Inductive Philosophy, including a Parallel between Lord Bacon and A. Comte as Philosophers. London, Longmans, 1872 (5 Sh.).
F. Fiorentino: Bernardino Telesio, ossia studii storici sull' Idea della Natura nel Risorgimento italiano. Vol. I. Firenze, 1872.
T. Fowler: The Elements of the Inductive Logic. 2 edition. London, 1872 (6 Sh.).
A. Franck: Moralistes et philosophes. Paris, 1872.
A. Franchi: Saggi di critica e polemica. Questioni filosofiche etc. Milano, 1872 (11 L.).
E. Friggieri: La forza della volontà. Discorso. Torino, 1872 (1 L.).
P. Garofalo: Letteratura e Filosofia. Opuscoli. Napoli, 1872 (3 L.).
V. Genovesi: Sulla teorica delle idee, ragionamento critico. Napoli, 1871.
G. Grote: Aristotle. Edited by A. Bain and G. C. Robertson. 2 vols. London, Murray, 1872.
— — — Plato and other Companions of Socrates. Second edition. 3 vols. London, Murray, 1872 (45 Sh.).
J. G. Hamann: Schriften und Briefe, herausgegeben von M. Petri. Thl. I. II. Hannover, Meyer, 1872 (3 Thlr).
A. v. Hartmann: Gott und Naturwissenschaft! Irrthum und Wahrheit. Halle, Erlecke, 1872 (7½ Sgr.).
Hermiae philosophi irrisio philosophorum gentilium, ed. J. C. T. de Otto. Jena, Mauke, 1872 (3 Thlr 27 Sgr.).
K. Hoffmann: Philosophische Propädeutik. Encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie. 2te Aufl. Passau, Waldbauer, 1872 (15 Sgr.).
A. Horwicz: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre. Halle, Pfeffer, 1872 (2⅓ Thlr).
P. Janet: Les problèmes du XIX siècle. La Politique, la Littérature, la Science, la Philosophie, la Religion. Paris, Baillière, 1872 (7½ Fr.).
A. Jéhan de Johannes: Sulla libertà d'insegnamento, specialmente superiore. Venezia, 1872.
G. Jellinek: Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauer's, ihre

Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus. Wien, Hölder, 1873 (7½ Ngr).
F. Jodl: Leben und Philosophie David Hume's. Von der Universität zu München gekrönte Preisschrift. Halle, Pfeffer, 1872 (1 Thlr 10 Ngr).
J. Kant: Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn. Berlin, Staude, 1872 (7½ Ngr).
F. Körner: Thierseele und Menschengeist. Ein Beitrag zum Ausgleich der materialistischen und idealistischen Weltanschauung. Leipzig, Wigand, 1872 (1⅓ Thlr).
J. C. U. Kramár: Das Problem der Materie. Olmütz, Kramar, 1872 (2 Thlr).
A. Krohn: Zur Kritik Aristotelischer Schriften. I. Brandenburg, Müller, 1872 (10 Ngr).
E. Kuhn: Memorial und Repetitorium zur Geschichte der Philosophie. Berlin, Henschel, 1872 (22½ Ngr).
— — — Die Vorstellungen von Seele und Geist in der Geschichte der Culturvölker. Eine Skizze. Ebd. 1872 (7½ Ngr).
M. Laurini: La vera scienza é l'idealismo assoluto. Vol. I. Il criterio della verità. Firenze, 1872.
J. R. Leifchild: The higher Ministry of Nature. Viewed in the Light of moderne Science, and as an Aid to Advanced Christian Philosophy. London, Hodder, 1872 (9 Sh.).
G. E. Lessing: The Education of the Human Race. Translated from the German by F. W. Robertson. New Editiou. London, King, 1872.
M. C. Lévêque: Rapport fait au non dela Section de Philosophie sur la concours relatif à la question de la théorie des idées de Platon. Paris, 1872.
C. Littieri: Introduzione alla Filosofia morale e al diritto internazionale. Messina, 1872.
Longoni: Dell' Istruzione pubblica in libero Stato, principj fondamentali. Milano, 1872.
J. Lorimer: The Institutes of Law: an Inquiry on the Principle of Jurisprudence as determined by Nature. Edinburgh, Clark, 1872 (14 Sh.).
R. Maennel: Was ist nach Kant schön? Vortrag. Gera, Strebel, 1872 (5 Ngr).
F. Mann: Skizze einer Psychologie und Geschichte der Naturforschung. Frauenfeld, Huber, 1872 (7½ Ngr).
R. Mariano: Il Problema religioso in Italia. Roma, Bocca, 1872 (2 L.).
T. v. Marillac Saint-Julien: Psychologie der Natur zum Selbstunterricht und als Leitfaden für eine religiöse Erziehung des Volks. Wiesbaden, Rodrian, 1872 (20 Ngr).
F. D. Maurice: The Conscience; Lectures on Casuistry. New and cheaper edition. London, Macmillan, 1872 (5 Sh.).
— — — Moral and Metaphysical Philosophy. Vol I: Ancient Philosophy, the 1 to the 13 Centuries. Vol. II: The 14 Contury to the French Revolution. Ibid. 1872 (25 Sh.).
E. Melzer: Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kant's Recension von Herder's Ideen zur Geschichte der Menschheit. Realschul-Programm. Neisse, Druck v. F. Bär, 1872.
J. B. Meyer: Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus &c. Bonn, Marcus, 1872 (5 Ngr).
J. C. Moffat: A Comparative History of Religions. New York (London), 1872 (8½ Sh.).
W. H. S. Monck: Space and Vision. London, 1872 (2½ Sh.).
C. L. Montagnini: Sopra la filosofia del diritto publico interno, studi, Vol. II. Torino, 1872.
L. Mortier: Le problème de la vie. Paris, 1872 (7½ Fr.).

R. Natale: Storia della Filosofia moderna da Cartesio a Kant. Vol. I. Roma (Torino, Firenze, Milano), Paravia, 1872.

P. Neustadt: Die Gottes- und Unsterblichkeitslehre. 1ter Theil. Leipzig, Leiner, 1872 (19 Sgr.).

F. W. Otto: Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen und ihre Schranke. Eine philosophisch-theologische Untersuchung. Güterslob, Bertelsmann, 1872 (1 Thlr 6 Sgr.).

M. Panizza: Il Positivismo filosofico ed il Positivismo scientifico, lettera ad H.Helmholtz. Firenze, 1871.

H. Passy: Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent. Paris, 1872 (7½ Fr.).

A. Peip: Das Credo der Kirche und die Intelligenz des Zeitalters. Vortrag. Gütersloh, Bertelsmann, 1872 (6 Sgr.).

O. Pfleiderer: Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniß. Leipzig, Fues, 1872 (1 Thlr 6 Sgr.).

M. Picco: Elementi di Pedagogia preceduti da alcuni dialoghi di Psicologia. Firenze, 1872.

F. Pontano: La filosofia della Dinamica ovvero la scienza delle forze universalizzata. Fasc. I. Siracusa, 1872.

N. Porter: The Elements of Intellectual Science. A Manual for Schools and Colleges. New York (London, Low), 1872 (15 Sh.).

— — — The Science of Nature versus the Science of Man. Ibid. 1872 (6 Sh.).

A. Potter: Religious Philosophy. New York (London), 1872 (15 Sh.).

A. Preiss: De ethice attica. Inaugural-Dissertation. Halle, 1872.

K. du Prel: Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft. In Sachen J. T. Fischer contra E. von Hartmann. Berlin, C. Duncker, 1872 (20 Sgr.).

G. Reeb: Thesaurus philosophorum seu distinctiones et axiomata philosophica, a J. M. Cornoldi recognita et aucta. Brixen, Wagner, 1872 (16 Sgr.).

E. Rehnisch: Studien zur Metaphysik. Erstes Heft. Göttingen, Deuerlich, 1872 (8 Sgr.).

E. Reich: Der Mensch und die Seele, Studien zur physiologischen und philosophischen Anthropologie und zur Physik des täglichen Lebens. 1te Liefer. Berlin, Nicolai, 1872 (20 Sgr.).

Religion und Theologie. Lose Blätter der Zeit von einem Lehrling im Dienste der Anthropologie. I. Berlin, Weigandt, 1872 (10 Sgr.).

T. Ribot: English Psychologie. Translated from the French etc. London, King, 1872.

A. Riehl: Ueber Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie. Berlin, C. Duncker, 1872 (17½ Sgr.).

H. Romundt: Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge. Basel, Georg, 1872 (16 Sgr.).

E. Saleta: Exposé sommaire de l'idée d'espace au point de vue positif, ou remarques sur les principes de la géometrie et notamment sur le postulatum d'Euclide. Paris, 1872 (1 Fr.).

M. Schasler: Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. Erster Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die neueste Zeit. Berlin, Nicolai, 1872 (6 Thlr 25 Sgr.).

L. Schoeberlein: Die Geheimnisse des Glaubens. Heidelberg, Winter, 1872 (2 Thlr 24 Sgr.).

G. C. Schott: Handbuch der pädagogischen Literatur der Gegenwart. Thl. II. Leipzig, Klinckhardt, 1872.

H. Schrammm: Die allgemeine Bewegung der Materie als Grundursache aller Naturerscheinungen. I. Abtheilung. Wien, Braumüller, 1872 (14 Sgr.).

H. Siebek: Aristolelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant. Inaugural Dissertation. Halle, 1872.
J. W. Spengel: Die Darwinische Theorie. Verzeichniß der über dieselbe in Deutschland, England, Amerika, Frankreich rc. erschienenen Schriften u. Aufsätze. Berlin, Wiegandt, 1872 (10 Sgr.).
G. Spicker: Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury nebst Einleitung u. Kritik über das Verhältniß der Religion zur Philosophie u. der Philosophie zur Wissenschaft. Freiburg, Troemer, 1872 (2 Thlr.).
P. Spiller: Homo sapiens. Der Mensch nach seiner körperlichen und geistigen Entwickelung. Berlin, Imme, 1872 (15 Sgr.).
D. F. Strauß: Voltaire. Dritte Auflage. Leipzig, Hirzel, 1872 (2 Thlr.).
G. Thaulow: Acten den hundertjährigen Geburtstag Hegel's betreffend. 2. Heft. Kiel, Univers. Buchh., 1872.
Thomae Aquinatis Opera omnia. Fascic. 188—190. Parmae. Insbruck, Pfaundler, 1872 (à 16 Sgr.).
Thomas d'Aquin. Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis opera omnia, sive ante hac excusa, sive etiam anecdota; ex editionibus vetustis et decimi tertii saeculi codicibus religiose castigata etc. studio et labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré, sacerdotum. Vol. I. Summa theologica. Pars I. seu summa naturalis. Paris, 1872.
J. Tissot: Principes du droit public. I. partie: Introduction philosophique à l'étude du droit constitutionel. Paris, 1872 (9 Fr.).
E. Trombetta: La Filosofia speculativa ed il Positivismo, studio. Napoli, 1872 (2 L.).
F. Ueberweg: A History of Philosophy from Thales to the Present Time. With Additions by N. Porter. Vol. I: History of the Ancient and Mediaeval Philosophy. London, Hodder, 1872 (18 Sh.).
M. Vacherot: Rapport fait au nom de la Section de Philosophie sur le concours relatif à la question de Socrate considéré surtout comme metaphysicien. Paris, 1872.
C. Vasallo: Dante Alighieri filosofo e padre della letteratura italiana. Asti, 1872.
R. B. Vaughan: The Life and Labours of S. Thomas of Aquin. 2 vols. London, Longmans, 1872.
A. Velardita: Il sistema della Natura, cioé Dio, l'uomo, la religione. Vol. I. Napoli, 1869.
C. Versari: Sesto ed ultimo opuscolo intorno a G. B. Morgagni e alle sue sentenze filosofiche e mediche. Bologna, 1872.
F. Vischer: Der Krieg und die Künste. Vortrag. Stuttgart, Weise, 1872 (20 Sgr.).
T. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. Mit Benutzung der Vorarbeiten des Verfassers fortgesetzt von Dr. G. Gerland. 6ter Theil. Leipzig, Fleischer, 1872 ($5^1/_4$ Thlr.).
E. Webster: Theisme; or the Deity of Science; an Essay. London, Trübner, 1872 (1 Sh.).
C. F. Zöllner: Ueber die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniß. Leipzig, Engelmann, 1872 ($3^1/_3$ Thlr.).

II. Recensionen philosophischer Werke in Zeitschriften

Amerson: Populäre Philosophie. Bl. f. liter. Unterhaltung. Nr. 24.
Andrews Universology. Mag. f. d. Liter. des Auslands. Nr. 1.
Asher: Arthur Schopenhauer. Lit. Centralbl. Nr. 25.
Auerbach's Ausgabe Spinoza's. The Academy. Nr. 48.
Bahnsen: Zur Philos. der Geschichte. Mag. f. d. Liter. d. Auslands. Nr. 17. — Lit. Centralbl. Nr. 25.

Barzellotti: La Morale nella filosofia positiva. Journal of spec. Philos 1872, Vol. VI. Nr. 2.
Bastian: Ethnologische Forschungen. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. Nr. 24.
Böhmer: Gesch. d. Entwick. d. naturwiss. Weltanschauung. Novellenzeitg. Nr. 4. Augsb. Allg. Ztg. Nr. 135.
Buchholz: die sittl. Weltanschauung des Pindar und Aeschylus. Revue crit. Nr. 12.
C. Cantoni: Corso elementare di Filos. Philos. Monatshefte, Heft 4. 5.
Cobbe: Darwinism. The Academy, Nr. 59.
Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung. Liter. Centralblatt, 1872 Nr. 14. Philos. Monatshefte 4.
Cron: Beiträge zur Erklärung des Platonischen Gorgias. Bll. f. baierische Gymnasial-Schulwiss. Nr. 2.
Delff's Werke. Journal of specul. Philosophy. 1872 Vol. VI, Nr. 1.
Dieterici: Anthropologie der Araber. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. Nr. 12.
Dippel: Handbuch d. Aesthetik. Reusch's theolog. Lit.-Bl. Nr. 12.
H. Edward, Archbishop of Westminster: The Daemon of Socrates. Athenaeum, Nr. 2315.
V. Eye: Werth und Wesen des Daseyns. Bll. f. liter. Unterhaltg. Nr. 16.
Eyfferth: Ueber die Zeit. Gött. gel. Anz. Nr. 26. — Bl. f. lit. Unterh. Nr. 24.
Ferri: Essai sur l'histoire de la Philos. en Italie. Philos. Monatshefte 1872, Heft 1.
Frauenstädt: Schopenhauer-Lexikon. Lit. Centralbl. Nr. 23.
Göz: D. aristotel. Gottesbegriff. Reusch's theolog. Literaturbl. Nr. 10.
Hartmann: Ueber die dialektische Methode. Journal of specul. Philos. 1872, Vol. VI. Nr. 1. Das Ding an sich, Reusch's theolog. Literaturbl. Nr. 11. — Philosophie des Unbewußten, Oestr. Wochenschrift f. Wiss. u. Kunst Nr. 14. Lit. Centralbl. 25.
Hertling: Materie u. Form. Im neuen Reich Nr. 21.
Hirzel: Ueber d. Rhetorische u. seine Bedeutung bei Plato. Lit. Centralblatt Nr. 25.
Hoffmann: Anthropologie. Lit. Handw. Nr. 113.
Huber: Kleine Schriften. Allgem. literar. Anzeiger, 1872 Nr. 3.
Jessen: Physiologie des menschl. Denkens. Europa Nr. 22.
Johnson: Condillac's Abhdlg. über d. Empfindungen. Lit. Centralbl. Nr. 21.
Jowett: The Dialogues of Plato. Journal of spec. Philos. 1872, Vol. VI. Nr. 2.
Kaulich: Handbuch d. Psychologie. Lit. Handw. Nr. 113.
Klein: Entwicklungsgeschichte des Kosmos. Ausland Nr. 21.
Kratz: Spinoza's Ansicht üb. d. Zweckbegriff. Literar. Centralblatt, 1872 Nr. 14.
Lasson: Princip u. Zukunft des Völkerrecht. Augsb. allgemeine Zeitung Nr. 53. 54.
Leckie: Histoire de la Morale en Europe. Compte-rendu des princ. publications scient. 1872, Nr. I.
Lerch: Das Wesen der Menschenseele. Hauck's theolog. Jahresber. Nr. 2.
Lewes: Geschichte der alten Philosophie. Reusch's theolog. Literaturbl. Nr. 8.
Löwe: Gott oder d. All. Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche Nr. 3.
Lutz: Unsterblichkeit des menschl. Geistes. Zeitschr. f. höh. Unterrichts-Wiss. Nr. 3.
Michelis: Kant vor und nach d. Jahre 1770. Bl. f. liter. Unterhaltg. Nr. 18.
Möbius: die materialist. Ideen. Bl. f. lit. Unterh. Nr. 20.
Nourrisson: De ia liberté et du hazard. Rev. crit. Nr. 23.